

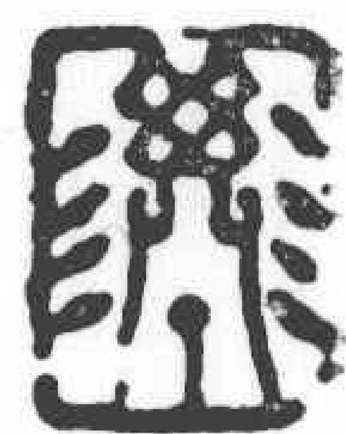
屈萬里全集⑰
屈萬里先生文存
第一册



屈萬里先生全集⑰

屈萬里先生文存

第一册



目次

第一冊

經學與儒家思想

第二册

古文字學

史學

史記今註

第三册

金石器物學

圖書文獻學

第四冊

序跋

善本書志

流離寫憂集

風謠選

第五冊

雜著

讀老劄記

第六冊

附錄一

附錄二

附錄三

經學與儒家思想

經學簡述

一、經字的意義

我們今天說五經、六經、十三經、這經字是什麼意義呢？就文字學的觀點來看，鐘鼎文作巠、從它的字形上，我們可以知道，就是古時織布機上的經線，後人不知它代表什麼意思，就又加上「糸」這個偏旁，表示出這是紡織的東西，這是絲織品，所以我們現在所說的經、緯都是從織布得來的，經就是豎線，緯指的是橫線，這是經字的本義，後來這個字裏引申成很多意義，其中最常見的就是我們現在說的經書的「經」字，當「常」講，常是恆久不變的，古人認爲經書所言的道理是永久不變，所以稱爲經書。

二、稱經之始

從論語中我們知道孔子教學用兩種教材，一是詩經、一是尚書，另外還敎他們學禮，但這個禮不是研讀用的，只是有這麼一個節目，讓學生照着去練習。孔子那時對於詩經是只稱「詩」

的，論語季氏篇曾記：鯉趨而過庭，子曰：「學詩乎？」對曰：「未也。」子曰：「不學詩、無以言。」鯉退而學詩。孟子也有「子所雅言、詩書執禮、皆雅言也。」爲時只稱「詩」稱「書」，而執禮就是照着節目單子行禮，所謂「雅言」，前浙江大學文學院長繆鉞先生解釋說就是後來所謂的「官話」，以今日講，就是指國語而言。當時各國語言不同，爲讀其詩，讀其書，就不能用方言了。因此要用官話來讀詩、書，由上二例可知論語中稱詩經、尙書還只是稱詩、書，不但論語如此，孟子亦然，甚至後人附會將詩書作爲一個名詞，指一般讀書人的表稱，其實孟子所謂「誦其詩、讀其書，不知其人可乎」的詩是指詩經，書是指書經，並不是普通名詞，由此亦可見，孟子時代「經」字尙未出現，甚至說這些書就是經的意思也沒有。

大約到戰國晚葉，才有稱經的，最早文獻記載在莊子天運篇，稱孔子治六經是詩、書、禮、樂、易及春秋，莊子今存三十三篇，除七篇出自其手外，其餘可能爲戰國晚年或西漢初年的作品，另外墨子也有一部份稱經的，它分經上、經下兩部，情形與莊子相同，並非一人所作。因其中有許多漢代的官制、禮制，所以這書一般人認爲是墨子之徒或再傳弟子所作，這裏，我們要知道，中國古代的書或文，多半是不加標題的，而那些標題是後人加上的，像詩經中關雎篇名是採自「關關雎鳩」的第一、三字，葛覃是因「葛之覃兮」而得名，後來的讀書人作書或文就不是這樣了，所以明代有人戲云：「古代先有詩後有題，後人先有題後有詩，再後人詩是詩、題是題。」像詞、曲的牌調就是題與詩分開了。以前我們大概可以知道詩、書上有了「經」字，大約在戰國晚年之際。我們所校證的十三經中，秦以前書上有經字的只有孝經，呂氏春秋有兩處引用

孝經，而有一處明說「孝經曰」，可想見在戰國末許多經書中，給孝經加了經字成爲書名，其禮記中有經解篇，禮記所包括的四十多篇有出於先秦，有漢代作品，然經解篇從其話語中可推測爲西漢初的作品，由上可知將聖人所訂的書稱經的，最早可推至戰國中葉或戰國末期。

三、古人對於經的觀念

自漢以來稱六經爲孔子所訂或爲其所作，然今日觀之並不如此，論語記載着，子曰：「吾自衞返魯，然後樂正，雅頌各得其所。」可知在孔子自衞返魯前，魯國雖有詩，然而雅頌尙不得其所，孔子將詩經作爲教學生的課本，論語中又曾如此的記載，可見詩經確經孔子編過，這是不成問題的，但說詩經原有三千多篇，被孔子删掉二千七百多篇，只剩下三〇五篇，則自唐代孔穎達開始，就曾舉反證疑之，左傳記載着春秋時吳國的賢人季札到魯國觀光，魯樂師奏的樂全是詩經中的樂章，从關雎到最後，每奏完一國風或雅、頌，季札都有一段批評，從左傳記載這段事實，當時詩經的本子與我們今日所見的相差無幾，只是無魯頌，十五國風的次序，與今日也有些不同，而雅這部分未提爲大雅或小雅，且此時雅、頌還未得其所，而我們今日所見的爲孔子訂正後，雅、頌各得其所的本子。吳季札到魯國時孔子才八歲，當時詩經的篇目已與今日相差不多，我們相信無論孔子如何聖明，八歲的小孩無法整理詩經的，且孔子明言是自衞返魯後雅頌才各得其所，可見詩經在魯國那個時代是只有三百多篇而已。

至於尙書，孔子以其爲敎本，相信也曾經其整理或編定是無疑的，只是論語上未提及這類文

獻。春秋是孔子自己作的不成問題，孟子曾言孔子懼亂世而作春秋，且自云：「知我者其惟春秋乎，罪我者其惟春秋乎。」再次，論到易經，論語述而篇：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』」史記孔子世家據此而謂孔子晚年好易，但從漢以來，亦有他本將易作「亦」字，則成爲「加我數年，五十以學，『亦』可以無大過矣。」兩說歷代爭論不已，然而孔子確曾讀過易，是不必懷疑的，論語中有「子曰：不恆其德，或承之休」之語，這是易經恆卦上的話被孔子引用，認爲這是千古不易的格言，所以不需要再占卦了，可見孔子確是讀過易，而論語中少見，大概因爲當時易經是爲占卦用的。三禮中儀禮最早，約成於孔子之後，今有十七篇，其中只有一篇談到士喪禮，古書曾記載着「孺悲學士喪禮於孔子」，這是儀禮現存十七篇中，有迹可考最早的一篇，其餘的都可考見漢代器物的名稱，像古代洗手的東西叫盤，到了漢代稱爲洗，在儀禮中有許多地方稱盤爲洗，可見儀禮是經過漢人修改的，或根本就是漢人據禮說而編的。

孔子最提倡詩經，孔子說詩的功用「可以興、可以觀、可以羣、可以怨，邇之事父，遠之事君。」另外還有一點小功用，就是可以「多識於鳥獸草木之名」。又說「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲。」在孔子的心目中，詩的功用，可歸納爲三種：第一是用詩句來涵養自己的品德，論語中子路曾言：「不忮不求，何用不臧。」且終身以此二語修養自己的品德。其次，是因詩經包括的範圍廣，可以多學知識，爲從政之用；再次，最重要的是說話，因爲詩經的句子優美，可用於外交辭令，甚至打啞謎之用。左傳的例子不勝枚舉，如襄公十四年諸侯伐秦及涇莫濟，國語載晉叔向見叔孫穆子曰：「諸侯謂秦不恭而討之，及涇而止，於

秦何益？」穆子曰：「豹之業在匏有苦葉矣，不知其他。」叔向退召舟虞與司馬曰：「夫苦匏不材於人，共濟而已。魯叔孫賦匏有苦葉，必將涉矣。具舟除隧，不共有法。」爲什麼叔向一聽到叔孫穆子的話就知道他要渡涇水，原來匏有苦葉的原義，是匏有苦葉，濟有深淺，深則厲、淺則揭，叔孫穆子舉了這首詩名，又說「不知其他」，分明說他渡涇的主意早就打定了，這是一個較有趣，在外交場合上引詩來引申或是顯喻、隱喻的例子。又如論語八佾篇：「子夏問曰：『巧笑倩兮、美目盼兮，素以爲絢兮』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩已矣。」又如學而篇：子貢曰：「貧而無諂、富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」上面的巧笑倩兮、美目盼兮和禮字的關係及如切如磋、如琢如磨與貧而無諂，貧而樂並無關係，後者只是藉以說明精益求精的道理，借詩句來引申或比喻就顯得漂亮多了，所以孟子說「言近而指遠者，善言也。」先秦書中所引的詩句都有上述的用途，而當時也未把詩經當作像西方的聖經那樣的經書看待。

到了漢武帝罷黜百家獨尊孔子，立五經博士，政府有官員來倡導學術，民間自然亦更重視經書，這時讀書人也想辦法用經書的話來說服威嚇皇帝，所以經書到了漢代，除去敎化修養的功用外，對政治上也發生了重大的作用，皇帝有錯就引經據典的勸誡，因而經書到了漢代曲解附會也就越來越多了，像春秋是孔子所作，一萬八千多字裏寫了二百四十二年的事，記載得很簡單，其中也說了幾件他認爲奇怪的事，像天下雹、隕石、六鷁退飛等事，孔子因爲奇異才記下來，並不

含什麼春秋大義，但後來漢儒穿鑿附會，情形就不同了，如董仲舒就認爲用春秋的辦法可以求雨、治雨，這眞是天曉得！

詩經中許多美妙的情歌被毛詩解爲諷刺的詩，直到朱子詩序辯說出，將毛序批評得體無完膚，而朱子的意見又確實可取，所以詩經既被如此的附會，書經的情形更甚。書經內有一篇洪範，說到五行，於是劉向作洪範五行傳，因而許多人採五行道理衍義引申，將天地間所有的事都扯上了。有一個可笑的事例，漢代有一宰相叫丙吉，一日出門，在路上見一大羣人打架，他不問而過，後又見一牛出汗喘氣，就問那牛的主人，這牛工作了多久等問題，問後就走了，御者感到奇怪，問說：剛剛人羣打得頭破血流而不問，爲何問一頭牛呢？丙吉答說：百姓的事有地方治理，可是現在的天氣不太熱而牛出汗，這是陰陽不協，而我宰相的責任就是在協陰陽。

古人以爲五經是孔子手訂的，如日月經天，不容懷疑，只有遵照着去做，韓昌黎有詩說「曾經聖人手，議論安敢到。」直到了宋代才有學者提出疑問，如易經自漢以來都承認伏羲畫卦，文王作卦辭、爻辭，孔子作十翼，歷三聖而成，到宋歐陽修，認爲易中的繫辭文言，開頭有「子曰」字，可斷非孔子所作。尙書自隋唐以來所傳的五十八篇中有二十五篇僞作，過去無人懷疑，到吳棫提出疑問，朱子與其弟子亦疑之，直到淸儒閻若璩提出一百二十八證才肯定爲假，其實尙書開頭明言「曰若稽古帝堯」諸字，可斷言爲後人追述，而後代學者以「經」的觀念深入人心，帶上有色的眼鏡看經書，就連最明顯的證據也察不出了。

四、六經皆史

六經皆史爲章學誠文史通義所主張，在其先有明王陽明，首先提出，後李贄亦有同論，因此從明代中葉後有學者覺察到經書應該爲歷史，然依我們今日看，經、史是有別的，因爲經是常久不變的道理，而史是可以變的，若拿六經皆史的眼光看，這些都是古代的史料，嘉言可爲修養品德之用，也是思想史、哲學史的資料。如詩經那麼美麗的詩篇正是文學史的材料。尙書是政治史，周禮是古代官制史、政治思想史的史料。而禮記，儀禮爲民俗史或社會史料。我們從此着眼可知經書爲後世史料，有許多可爲我們做事的指南針；然有許多是歷史上的陳述，甚至與今日時代精神相違背。但我們應該平心靜氣的想一想，兩、三千年前那時的社會情形如何及當時人民的生活情形，如果我們生在那個時代應該怎麼樣？因此我們用現代的觀念，現代的資料及現代做學問的方法，再利用那些資料去掉有色的眼鏡，平心靜氣的去研究，才是我們今日研究古代學術該走的路線。

原載「（東吳大學）扶風」，第一期（民國六十二年五月），頁二九——三二

編者按：本文爲先生在東吳大學之演講稿。

關於經書的幾個小問題

一

經書，歷來的讀書人，一提到這兩個字，莫不肅然起敬。自從漢武帝尊崇經術以來，歷代政府施政，都以經學爲敎本。帝王以經書的理論告誡臣民，臣子以經書的理論約束君王。因而，經書不啻是一批沒有條文的憲法。尤其在漢代，有人以春秋斷獄，有人以禹貢治河，也有人以詩三百篇作諫書；經書竟然有這些實際的效用。這些作爲，在後人看來，雖然不免感到奇怪。但，經書的崇高地位，直到清代末年，在人們心目中，一直被保持着。

二

但，把詩、書等叫做經，來源並不太早。先秦大多數的典籍中，只把它們稱作詩、書、易、禮、春秋，並沒說它們是經。到了荀子的勸學篇，才說爲學要「始乎讀經，終乎讀禮」。荀子所

謂經，從勸學篇的下文看來，是指詩、書、禮、樂、春秋而言。那麼，到了荀子，才把這些書稱爲經。莊子天運篇說到六經，可能是指詩、書、易、禮、樂、春秋而言；天道篇又有「十二經」之說，則不知是些什麼書，(有人以爲六經六緯，恐不足信。)但，天運、天道兩篇的著成時代，也許不會在荀子以前。禮記裏有經解篇，所說的經，是詩、書、樂、易、禮、春秋六種。經解似乎是西漢初年的作品，這時六經的種類，才有明確的規定。

這些書雖然被稱爲經，但它們的標題，在漢代仍然叫作詩、書、易、……，其下並沒有加一個經字。只有在漢人敍事的文獻中，偶然見到詩經的名稱（見史記儒林傳、論衡正說篇）。經書的籤題帶有「經」字的，似乎以孝經爲最早；因爲呂氏春秋察微篇引述「高而不危，所以長守貴也……」一段話，已經說是「孝經云」了。

三

漢代的經學，有今文、古文之分，這是人們所共知的事。而數說經書的次第，今古文兩派，也不相同。也許有些年輕的朋友，還沒注意及此。今文家數六經的次序，是：詩、書、禮、樂、易、春秋；古文家則是：易、書、詩、禮、樂、春秋。兩漢的博士都是今文家，(只有平帝時，一度立古文博士。）所以他們的經書次第，都如前者；漢書藝文志的六藝略，則是古文派的次第。後來，古文派的次第，便成了定型，到現在還沒有改變。只是樂經早亡，漢人雖然常說六經，實際上只有五經了。

四

五經，包括了那幾種經書，是人所共知的。但，今人所說的五經，是唐代以來所定的五經；漢人所謂五經，和唐以後所謂五經，是不相同的。漢博士所傳的五經，是詩、書、禮（儀禮）、易、春秋（經）。唐代孔穎達等作五經正義，禮用了禮記，春秋用了春秋左傳；五經中有兩種和漢人所謂五經不同。而且，漢博士所傳的詩經，是三家詩；唐人五經中的詩經，乃是毛詩。不過這兩者經文的差異，還不太大。至於尚書，就大不相同了。漢博士所傳的尚書，是伏生的二十九篇。西漢中葉後，增加了河內女子所獻的泰誓，於是把伏生所傳的顧命和康王之誥兩篇合成一篇；故加入泰誓後，仍舊是二十九篇。唐五經的尚書，是東晉以來所傳的五十八篇本，它是把伏生的二十九篇，分成三十三篇——把堯典從「愼徽五典」以下，分爲舜典，又加了「曰若稽古帝舜」等二十八個字；把臯陶謨從「帝曰來禹」以下，分爲益稷；再把盤庚分爲三篇——另外又僞作了二十五篇，合爲五十八篇。它就是唐宋以來流行最普遍的本子，也就是十三經注疏中的本子。

五

十三經注疏，是人人都熟悉的名子。但「注疏」這個詞彙，在宋代南渡以前還沒有。疏解注文的風氣，始於六朝；那時把這種工作，叫做義疏。唐代孔穎達等疏解易、書、詩、禮記、春秋左傳經注的書（實多取材於六朝及隋人的義疏），叫做正義。後來，賈公彥疏解的周

禮、儀禮，徐彥疏解的公羊傳，楊士勛疏解的穀梁傳，都叫做疏。到宋代，邢昺疏解的孝經、論語、爾雅三經注，前二者都稱正義，只有爾雅叫做疏。加上托名孫奭的孟子疏，於是十三經中，叫作正義的共有七種，叫做疏的共有六種。

唐末以前，經、注、疏（包括正義）各自別行，也不合在一起。五代時馮道刻羣經，才把經文注文合刻於一書。這是經書有木刻本之始，也是經注合刻之始。北宋時刻羣經義疏，還是單刻正義和疏，所以後人稱它們爲單疏本。到了南宋紹興年間，浙東茶鹽司，才把經、注、正義（或疏）合刻在一經，名之曰「注疏」；這是經文和注疏合刻之始，也是「注疏」這個詞彙的起源。也由於這個緣故，後人把原來叫作正義的幾部書也混稱爲疏了。

六

浙東茶鹽司總共刻了幾部經的注疏，現在已無法確知。後來蜀、閩等處，都有刻本，但都沒刻全十三經。因爲爾雅注疏，見於著錄者，最早的是元刻本。而儀禮注疏，到了明代嘉靖五年，才由陳鳳梧刻於山東。稍後（嘉靖年間）閩中御史李元陽刻了十三經注疏，這是全部十三經注疏的第一次刻本，十三經的名稱，也由此奠定。萬曆年間北京國子監根據李元陽本重刻，是爲北監本。崇禎間毛氏汲古閣又根據北監本重刻，是爲汲古閣本。這兩本的錯誤都很多。清乾隆初年，武英殿也根據北監本重刻（世稱殿本），但校勘精細，並附考證；在阮刻以前，是最好的本子。阮刻是嘉慶二十年阮元巡撫江西時，刻於南昌府學的。它所根據的原本，都是宋刻；又附刻了校

勘記。因而在十三經注疏的刻本中，阮刻是最好的本子。

原載「中華日報」，十一版（副刊），民國六十七年三月十三日

經義新解舉例

羣經是我國文化的重要源泉，二千多年以來，是人人所重視的寶典。因而歷代學者給經書作注解的，不啻盈千累萬。那些注解，雖然各有其獨到之處；但，與經義不合的地方，也往往而有。學術是天下的公器，以求眞爲目的。我們固然敬愛先賢；但先賢不正確的意見，我們卻不宜盲從。否則學術就不可能有進步了。

淸儒重視考據，在學術方面，有長足的進步。加以近七八十年來，新出土的學術資料很多。憑藉著這些古人沒見過的資料，在經學方面，可以糾正舊說之誤者頗多。又因爲自然科學日益進步，許多古人不能解釋或解釋錯誤的物事，現在也可以作正確的理解。這些，並不是古人的智慧，不如後人；而是古人囿於見聞的緣故。現在就周易、尙書、詩經、禮記、春秋左傳五經中，各舉一個例子，以明新解之勝於舊說。這五個例子中，除了周易和左傳二例是筆者個人的淺見外；其餘都是採用的成說。茲分別舉例如次：

一、載鬼一車

周易睽卦上九爻辭說：

睽孤。見豕負塗。載鬼一車。先張之弧，後說之弧。匪寇，婚媾。往遇雨則吉。

常見的周易注，都把「鬼」字解釋爲鬼神之鬼。如此解說，則「載鬼一車」，豈不是白晝見鬼！周易卦爻辭，雖然多是假設之辭，但也不至於有這種不合事理的話。

按：周易卦爻辭，是西周初年的作品。在殷代和西周時代，把「國」叫做「方」。如詩經裏的徐方、蠻方，就是徐國、蠻國；尙書裏的多方，就等於說諸國。殷周間西北方有一個異族，叫做鬼方；這一異族，見於甲骨文、小盂鼎，周易的旣濟、未濟，和詩經的蕩篇。古書中對於鬼方的記載，雖然不够詳細，但可知它是屢次和殷周爲敵的民族。

殷周間的習慣，稱呼某一個方國，往往不加方字；稱呼某一個方國的人，也往往不加人字。譬如蠻、夷、羌……等字，旣可以指其國而言，又可以指其人而言。從這些例子看來，鬼方的人，自然可以單稍爲「鬼」。這樣說來，「載鬼一車」，就是載了一車鬼方的人；這句話就不足奇異了。

由於鬼方之人常常和中原之人爲敵，所以初看到他們乘車而來，以爲是來劫掠，所以先張開了弓，準備應戰。後來卻把弓放下了（說與脫古通），因爲他們不是寇賊，而是來求婚的。這樣解釋，似乎比較合理一些。

二、寧王、寧武、寧考、前寧人

尚書大誥篇，有這類的話：

寧王遺我大寶龜。

天休于寧王，興我小邦周。

以于敉寧武圖功。

不可不成乃寧考圖功。

予曷其不于前寧人圖功攸終？

天亦惟休于前寧人。

僞孔傳把寧王解釋爲「安天下之王」；把寧武解釋爲「用撫安武事」；解釋寧考爲「寧祖聖考」；解釋前寧人爲「前文王安人之道」。既望文生義，又增文解經，顯然與經文的本義不合。但，一般經師，卻大多數用了僞孔的說法。

清末著名的古文字學家吳大澂，著了一本字說。字說中有一篇「文字說」，他舉出金文中的「文」字，有些是從「心」的，字形很像「寧」字；他因而領悟到大誥中寧王、寧武等「寧」字，必定是「文」字之誤。由於這一發現，可知寧王就是文王，寧武就是文武，寧考就是文考（亡故的父親），前寧人就是前文人（泛指已亡故的人）。於是理順辭達，可不煩言而解了。

三、螟蛉有子蜾蠃負之

詩經小宛篇說：「螟蛉有子，蜾蠃負之。」毛傳說：

螟蛉，桑蟲也。蜾蠃，蒲盧也。

鄭箋說：

蒲盧取桑蟲之子，負持而去。煦嫗養之，以成其子。

蒲盧就是土蜂。相傳土蜂把青蟲負進窠巢，向青蟲禱告說：「似我！似我！」七天以後，青蟲就變成了幼蜂。人們把養子叫做「螟蛉之子」，就是由此而來。歷代注解詩經的人，直到清末以前，都依照毛鄭的說法，似乎沒有例外。

國父中山先生，由於他精研生物科學，對於傳統的解釋，才提出了異議。他說：土蜂把青蟲負進窠巢，是用青蟲作爲幼蜂的食糧，並不是撫養它。土蜂用毒刺螫入青蟲的腦髓，等於打了痲醉針；青蟲既不會立刻死去，也不會活動，於是土蜂就產卵於青蟲的體內，以青蟲作爲幼蜂的食糧。等到青蟲被吃完，幼蜂已漸漸長大，可以飛出巢外了。古人的昆蟲學常識不够豐富，所以誤認爲青蟲變成了土蜂。關於此事的詳細說明，見於孫文學說第五章；這裏只是概述其大意，並不是引述的原文。

四、麇角解

禮記月令篇：

> 仲冬之月，……麋角解。

解是脫落的意思。這是說：夏歷的十一月，麋角就脫落了。清初以前，解說禮記的人，沒有不同的說法。到了乾隆皇帝，才提出了不同的意見。段玉裁說文解字注「麈」字下說：

> 乾隆三十一年，純皇帝目驗御園麈角於冬至日皆解。而麋角不解。敕改時憲書「麋角解」爲「麈角解」。臣因知今所謂麈，正古所謂麋也。

按：夏小正說：「十有一月隕麋角。」說文也說：「麋，冬至解角。」這些記載，都說解角的是麋；而乾隆目驗的結果卻是麈，所以段玉裁有「今所謂麈，正古所謂麋」之說（按清姚元之竹葉亭雜記，也有類似之說。），這一說應該是可信的。

據字書所載麈的形狀，是頭似鹿，腳似牛，尾似驢，頸背似駱駝，故俗名四不像。四不像雙角的外殼，每年秋冬之際，就會脫落，然後再生長新的外殼（據動物學家說：獸角每年都會脫皮；只是有的不太顯著，故一般人不覺得。）；並不是兩角全部落掉。古人的文字簡略，看起來好像雙角完全脫掉似的。這也是解禮記者值得注意的。

五、肉袒牽羊

宣公十二年左傳，記載着這樣一件史事：

> 十二年春，楚子圍鄭。……國人大臨，守陴者皆哭。楚子退師；鄭人脩城。進，復圍之，

三月克之。……鄭伯肉袒牽羊以逆。

杜氏注說：「肉袒牽羊，示服爲臣僕。」這說法固然不錯。但服爲臣僕，爲什麼要肉袒牽羊呢？這也是值得探討的問題。

甲骨文資料中，常見「伐」祭的記載；用伐牛、伐羊、伐牢等方法，來祭祀祖先或自然神的例子，固然很多；用「伐人」來祭祖先例子，也很不少。伐字甲骨文作𢦏，象用戈砍人頸項的樣子，也就是砍掉頭顱。發掘殷墟的人，常見有許多人頭骨埋在一處，又常有許多沒頭的骨骼另埋在一處；這顯然是以人爲牲而用伐祭祭祀的遺跡。根據甲骨文的記載，被伐的大多是羌人；而羌人是常與殷人爲敵的。因而可以斷定，這些被伐的羌人，必是戰爭的俘虜。也就是說，那時還有以俘虜作犧牲的習俗。

不但殷代如此；周武王伐紂時，也曾把商紂和二女的頭顱，以及活着的「矢惡臣」百人，祭於岐山之下的周廟（見逸周書世俘篇）。甚至到春秋時代，這習俗還存在。僖公十九年，邾子執鄫子用於次睢之社；昭公十一年，楚滅蔡，執蔡世子有用之於岡山；昭公十年，平子伐莒，把俘虜殺掉以祭亳社。這些都是見於左傳的史實。可見用俘虜當犧牲，乃是殷代到春秋時期的慣例。至於把俘虜作爲奴隸，那更是殷周時代一般的習慣了。

由此可知，示服爲臣僕，而所以肉袒牽羊者，當是：㈠肉袒是表示願意接受撻楚；這由廉頗肉袒負荆謝罪一事可證（見史記廉頗藺相如傳）。㈡牽羊是表示希望用羊來代替自己作爲犧牲；這點，除了上舉以人爲牲的例子外，更顯著的是微子降周時，「左牽羊，右把茅」（見史記宋世

家）。因爲在古代茅草是爲藉墊祭品用的。

六、結語

以上五個例子，除了首尾兩例爲筆者的淺見，有待於方家指教外；其餘三例，都是精確不刊的。故總統蔣公，畢生提倡科學。科學之目的在求眞，而其方法則在求實證。古人囿於耳目，所見所聞，不如近代廣博，以致注解經書，往往有值得商討的地方。前面說過，我們固然敬愛先賢，但先賢不正確的意見，我們卻不宜盲從。　國父曾說：「用古人而不爲古人所惑，役古人而不爲古人所奴。」（見孫文學說第三章）我們讀古人書，應該具有這一種信念；如此才能達到求眞的目的，學術才有進步。

原載「孔孟月刊」，十四卷十一期（民國六十五年七月），頁三五——三七

舊雨樓藏漢石經殘字辨僞

一、舊雨樓藏漢石經殘字簡介

民國三十五年，國立中央圖書館奉教育部令接收了僞政府內政部長陳羣的澤存書庫，闢爲中央圖書館的北城閱覽室。在清理陳逆舊藏的那批圖書時，發現一部剪貼的漢石經殘字拓本，書名標題是「舊雨樓藏漢石經」，共計四册。那是把漢石經殘字的拓片，每行剪成一條，然後截長補短，裝裱成册的。所存的殘字，遍及七經；估計所有的字數約在一萬二千字左右。剪裁裝裱後的形狀如下頁（尙書殘字的一頁）：

漢石經殘字，宋人發現的較多。但胡宗愈重刻於成都的不過四千二百多個字（今已不存）；洪适收入隸釋的，僅有二千一百多個字。元明清三代，沒有發現過漢石經殘字（清光緒年間曾發現魏石經殘字）。直到民國十一年，漢石經殘字，纔又陸續出土。但所出的都是些零星小𡊨；最大的一𡊨，是周易殘石，反正兩面，共存九百七十餘字：這已是震驚學林的發現。舊雨樓的漢石



舊雨樓藏漢石經尚書殘字

經，所存字數，多達一萬以上；如果是新近出土的，那應該是學術界的頭號新聞。但何以泯然不爲世人所知？這是最使人懷疑的一點。可是，我曾請敎過不少的方家，都認爲它絕非贋品。

舊雨樓主是什麼人？我曾經問過許多文史學界的人士，竟沒有一個人知道。在這部拓片的第四册之末，貼了一張白紙，白紙的左下端，鈐有兩個印記，其一是白文方印，文曰：「方若之印」；另一是朱文方印，文曰「劬園是寶」。似乎是收藏這部拓本的人打算作題跋而沒有作，僅鈐了兩個印記的樣子。因此，在當時的想法，以爲這部拓本是曾經方若收藏過的；至於收藏原石的舊雨樓，究竟是誰的齋名，那時就無暇稽考了。

民國三十八年，中央圖書館遷來臺灣。這部漢石經殘字拓片，也隨同館藏的善本圖書，攜以

俱來。民國五十一年，我在作「漢石經周易殘字集證」時，曾用了這批資料；那時除了由於它的來路不明、而感到可疑外：又因爲它的字跡如出一手，越發使我懷疑的程度加深。但，除了這兩點現象之外，並沒有其他決定性的證據，可以證明它是僞刻的。

次年，我在作「漢石經尙書殘字集證」時，爲了追尋舊雨樓漢石經的來歷，曾經遍查在臺灣所能見到的資料，結果發現河北博物院畫刊從民國二十四年八月二十五日出版的第九十五期起，就斷續地刋登漢石經殘字的拓片；拓片旁只標注「本院陳列品」字樣。直到二十六年五月十日出版的第一百三十六期，及稍後出版的一百三十八期和一百三十九期，才都標明了「方藥雨先生藏石」七個字。我於是恍然大悟，這舊雨樓主人必定就是方若了。

剪裁後而又裝裱成册的舊雨樓漢石經拓本，每半葉六行，每行十字（間有五行的）。各經所存的字數，粗略估計如下：

易　約三二〇〇字
書　約一一〇〇字
詩　約二八〇〇字
儀禮　約一二〇〇字
春秋　約一七〇〇字
公羊傳　約一二〇〇字
論語　約一二〇〇字

以上七經殘石，共存字約一萬二千多個；眞可以說是洋洋大觀了。

然而，這洋洋大觀的漢石經殘石，實際上是全部出於僞刻的。試看下列的證據：

二、舊雨樓漢石經僞跡之一——字體不合

關於辨證舊雨樓漢石經是贋品的文獻，筆者譾陋，至今還沒有見到過。查論文索引，知道吳承仕曾著有「新出土僞熹平石經尙書殘碑疏證」一文，刊載於中國大學國學叢編第一册第五期。此文約發表於民國二十一年，所論的僞熹平石經尙書，是不是舊雨樓所藏的？因未見吳文，不得而知。筆者在所作的「漢石經尙書殘字集證」裏，曾有一節討論舊雨樓石經是僞刻的問題；現在再就當時推證的結果，作一番比較詳細的敍述。

先說字體問題。後漢書（卷五十下）蔡邕傳敍述建立石經事，說：「邕乃自書丹於碑，使工鐫刻。」隋書經籍志也說熹平石經「皆蔡邕所書」。因而後人大都認爲漢石經是蔡邕一個人手寫上石的。但由宋代人的記載、和近年出土的漢石經殘字看來，不但這七經的文字，不是一個人所寫；就是同一部經的文字，也不是一個人寫的。隸釋（卷十四）說：

史稱邕自書丹，使工鐫刻。今所存諸經字體不同，雖邕能分善隸，兼備衆體；但文字之多，恐非一人可辦。史云：邕與堂谿典、楊賜、馬日磾、張訓、韓說、單颺等，正定諸經。今公羊論語之後，惟堂谿、日磾二人，姓名尙存。別有趙䖒、劉弘、張文、蘇陵、傅楨、左立、孫表數人；竊意其間必有同時揮毫者。予詳玩遺字，公羊、詩、書、儀禮，又

在論語上；劉寬碑陰、王曜題名，則公羊、詩、書之雁行也。黃初孔廟碑，則論語之苗裔也。識者當能辨之。

由此可知宋人所見的漢石經殘字，其字體是不同的；洪氏認爲它們不是全部出於蔡邕的手筆，自是確當之論。羅振玉的熹平石經殘字集錄序（此文收入遼居乙藁）也說：

宋人謂諸經書法不同，非出邕一人之手。今目驗諸經殘字，果筆迹各異。

現在，我再隨手選幾由近年出土而確實可信的漢石經殘字，列在下面，以爲洪氏和羅氏的話作證：



漢石經周易象傳殘字



漢石經周易說卦傳及序卦傳殘字



漢石經尚書殘字



漢石經春秋殘字

上舉幾由殘石的字體，風格各異，一望而知其不是一人的手筆。而且，同是周易的殘字，筆法也不一樣。由此可以確知，漢石經是許多人合寫的。然而舊雨樓所藏的殘石，經文遍及七經，字數達一萬二千字左右，則完全出於一手。即此一點，已足以證明舊雨樓所藏的漢石經殘石全部是僞刻的了。

三、舊雨樓漢石經僞跡之二——尚書的碑數不合

王國維根據洛陽記，推定漢石經共四十六碑，其說可信。張國淦作漢石經碑圖，便根據了王氏的說法。舊雨樓藏漢石經殘石，經過復原後，知道它的碑數和行款，完全和張氏碑圖一樣。只是張氏把尚書定爲五個碑，連碑陰合計共十面，則大有問題。張氏所定的五碑十面，每碑碑陽和碑陰的行數如下：

次第	碑陽行數	碑陰行數
第一碑	三十一	未定（因後半幅爲校記，無法推定行數）
第二碑	三十一	三十一
第三碑	二十六	二十六
第四碑	未定（因不知泰誓字數）	二十七
第五碑	四十一	四十

由上可知各碑刻字的行數，最少的是二十六行，最多的是四十一行，相差達十五行之多。

按：石經之刻，是一件大事；從後漢書有關此事的記載中，可以知道當時辦理此事的愼重情形。那麼，當時選取石材磨琢成碑，必不會讓它們大小各異，參差不齊，這是可以斷言的。宋董逌的廣川書跋引朱超凡與兄書說漢石經：

碑高一丈許，廣四尺。

水經穀水注說魏石經：「石長八尺，廣四尺。」魏石經的寬度既和漢石經相等，它們的高度也可能和漢石經相同。我懷疑水經注的話，是專就碑身說的；而朱超凡則是連碑趺合計，所以高度有二尺之差。但，不管這樣推測是否合乎事實；而漢石經碑都是同樣大小，則從朱超凡的信中，可以得到證實。漢石經的字，都差不多大小；行款的疏密，也大致一樣。那麼，以同樣大小的石碑，大致同樣疏密的行款，刻差不多大小的字，甲碑和乙碑的行數差上一二行，尚不足怪；現在竟差到十五行之多，這顯然是不合理的。

再看漢石經周易：它共計是四碑八面，每面刻字大多數是三十八行，最多的是三十九行，不過二行之差。我曾做過漢石經周易殘石的復原工作，可以負責證明上述的行數，絕無問題。由此例彼，更可見舊雨樓藏漢石經尙書的行數不合。行數既不合，則碑數自然就成了問題。我也曾據漢石經殘字將尙書復原，復原的結果，知道尙書應該是四碑八面，前七面（四面在碑陽，三面在碑陰。）每面刻字三十九行；第八面（在碑陰）除經文和書序共佔二十二行外，其餘的是「校記」。校記共有多少文字，雖無法確知；但以前七面的行款證之，它可能是佔二十七行。

那麼，由上述尙書的碑數和行款看來，也可以證明舊雨樓藏漢石經殘字是僞刻的。

四、舊雨樓漢石經僞跡之三——殘石部位不合

舊雨樓藏漢石經尙書部分，既是依照張氏漢石經碑圖的行款刻的；而張氏碑圖把四碑分爲五碑，於是本來應該分在兩碑的經文，舊雨樓殘石就把它刻在一塊石頭上了。現在看下面的幾個例子：

㈠舊雨樓所藏從皐陶謨的「股肱熹哉」到禹貢的「百里采二百里」一石，共佔十九行。依照張氏碑圖，它的位置是在尙書第二碑正面（碑陽）第一行到第十九行。但，依照筆者復原的碑圖（卽分成四行到十九行），就得在第二碑正面的第一行至十一行。因此，本來分刻在兩碑的文字，舊雨樓石經竟刻在一塊石頭上了。

㈡舊雨樓本從費誓的「越逐不復」到文侯之命的「其伊恤朕躬」一石，當是上述皐陶謨至禹貢一石的背面（石經是兩面刻字的），共佔二十行。依照張氏碑圖，它的位置是在尚書第二碑背面（卽碑陰）的第十二行到末行。可是依筆者復原的碑圖核之，則前十一行在第二碑碑陰的末尾，後九行就在第一碑碑陰的第一行到第九行。不但把兩碑中的經文，合刻在一石；而且這一𡱝殘石的經文，大部分應該在第一碑碑陰和第二碑陰的頂端，但也有些字必須在碑的下端。一𡱝殘石，旣包括了兩個碑的文字，又能具有碑的頂端和末端的文字，眞是豈有此理！

㈢舊雨樓本從西伯戡黎的「淫虐用自絕」到微子的「我罔爲臣僕」一石；它的位置，是在張氏碑圖尚書第三碑正面之末的中間靠近下端的地方。它的背面，是從多方的「因甲于內亂」到立政的「我其克灼知厥若丕乃」一段，共佔了十七行，它的位置是在張氏碑圖尚書第三碑背面的第一行到第十七行。同一塊石頭，正面只存了六行字，背面卻存了十七行；這石頭無論怎樣斷裂（除非人工有意的雕琢），也決不會有這種奇怪現象。至於它和筆者復原圖之不相合，就不必說了。

從上述的情形看來，舊雨樓石經之出於僞刻，也是顯而易見的。

五、舊雨樓漢石經僞跡之四——錯改的經文

漢石經用的是今文家的本子；張國淦作碑圖時，意在恢復今文本的原來面目，因而就根據各書所載的今文家引經或說經的話，改換了現在通行本的字。舊雨樓石經又是根據張氏碑圖的經文

刻石的，所以二者不同的地方絕少。但，如果一字不差，就容易使人懷疑；於是舊雨樓就改了一些可以通用的字。以尙書爲例，譬如張氏碑圖中的丕、享、格、縲等字，舊雨樓本都改作不、亨、假、矜；這實際上是等於沒改的。禹貢青州的「厥賦中上」，張氏碑圖和今本一樣；而舊雨本的「上」字作「下」。這可能是筆誤；因爲兗州的賦已是「中下」，青州就不能再是「中下」。此外，還有幾處小出入，姑且不談。而露出作僞破綻的地方，則有下列兩事：

其一，是因襲張氏碑圖而誤的。今本微子：「小民方興，相爲敵讎。」段玉裁的古文尙書撰異（卷十一）認爲「方」字應該作「旁」。殊不知這個「方」字，皮錫瑞在他的今文尙書考證（卷九）裏已經推翻了段氏的臆說；皮氏根據史記宋微子世家和潛夫論述赦篇，證明「方」字應該作「竝」。於是舊雨樓本石經就僞跡顯然了。

其二，是舊雨樓本石經妄改而誤的。呂刑：「度作刑以詰四方。」在張氏碑圖中，這句該和今本相同。舊雨樓石經把「詰」字改作「誥」。按：孫星衍的尙書今古文註疏（卷二十七上）說：「詰，一作誥。」又說：「詰作誥，今文尙書也。」孫氏這個說法，並沒注明出處。皮氏今文尙書考證（卷二十六），認爲孫氏是根據困學紀聞而誤。皮氏說：

錫瑞案：……困學紀聞云：「費誓，說文作粊誓，史記作肹，大傳作鮮（句）。度作刑以誥四方，周禮注云：『度作詳刑以詰四方。』」……孫又云：「詰作誥，今文尙書也。」蓋卽以困學紀聞引書作誥，與周禮鄭注不同，故斷爲今文。然尙書不見有作誥之本，紀聞恐傳寫之誤，未可爲據。

皮氏此說，是很正確的。按：元刻本和清代刻本的困學紀聞，都作「度作刑以詰四方」，詰字都不作誥。只有明萬曆癸卯莆田吳獻臺刻的困學紀聞，才誤作「誥」字。孫氏當是根據了這個誤本，於是說「詰，一作誥。」他又誤讀了困學紀聞，把「大傳作鮮度作刑以誥四方」當作一句讀。大傳所述的是今文尚書，所以他又說：「誥作詰，今文尚書也。」

孫氏一誤再誤，而刻舊雨樓石經的人，沒加詳察，便根據了這個謬說，妄改了不錯的經文。刻舊雨樓石經的人，也許還沾沾自喜；而不知只此一字，就暴露了百口難辨的僞跡。

六、舊雨樓石經當是方若所刻

從上舉的證據看來，舊雨樓石經之爲僞刻的，絕無可疑。然則，它到底是什麼人僞刻的呢？

按：方藥雨（若）住在天津，是著名的碑刻收藏家和鑒別家。中央圖書館所藏的四册拓片，既有他的印記；河北博物院畫刊上，又說明是「方藥雨先生藏石」。以方氏鑒別石刻之精，決不會收買他人所刻的僞石經，因爲僞石經逃不過他的眼睛。由此說來，這批僞石經殘字，必定是他設計製成的。從河北博物院畫刊所著錄的殘字看來，那時所刻的還是些小塊；大塊石經之刻，可能已到了抗戰期間。所以抗戰期間居住在後方的學人，就都不知道有這一大批石經了。

原載「書目季刊」，二卷一期（民國五十六年九月），頁五三——五七

說易

周易一書，向稱奧奇。經生以爲六藝之原，道家奉爲丹爐之祖。五行災異，託是以傳；卜筮堪輿，緣是以興。以至律歷、醫術、權衡、度量，無不推本於易以爲說，是皆各家者流，或挾易以自重，或崇易以鳴高。其爲附會，盡人可辨，無俟具論矣。

即就周易之註述言之，歷代說易之書，其存於今者，幾近千種。大抵或尙象數，或務義理。尙象數者，又有漢學及圖書之分；尙義理者，亦有玄談與性理之異。門戶之爭，斷斷不已。然究孰得周易之眞？吾人治易之目的維何？如何而可以達此目的？本文之作，卽所以討論此問題者。顧作者學殖譾陋，紕繆當不能免。拋磚引玉，是所望於方家者也。

一、易學之演變

一、經文

易有經傳之分。經者，六十四卦卦辭，及三百八十四爻爻辭也。其辭作於何人，尙無定論。

繫辭傳稱：「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎」？又云：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪」？此爲探討周易作者最早之說。其言以未定之語氣出之，態度最爲審愼，而其說亦最爲近是。至史記乃據此文，斷爲周文王作。鄭康成因爻辭有「箕子明夷」之文，以爲非文王所及知。又將卦辭屬之文王，爻辭屬之周公。其實皆推繫辭傳之意，而強爲之說者也。遜淸經今文派學者，造爲「孔子所作謂之經，弟子所作謂之傳」之言。因謂易卦爻辭經也，當爲孔子所作，尤牽強無據。今以經文核之，其卦畫之自下而上，與甲骨刻辭例同；其「悔亡」，「无咎」，「旬无咎」之辭，與甲骨文習用語同；其文辭樸古，與周誥大雅及周初彝器銘識相似，此就文辭覘之，可證知爲殷周之際之作也。旣濟九五：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」。顯然喩周殷敵對之事。升六四：「王用享於岐山」，隨上六：「拘係之，乃從維之，王用享於西山」。西山當亦謂岐山。岐山爲周人發祥之地，周初之君，祭享頻繁。此享於岐山之王，以情勢推之，大抵非文卽武（文王已及身稱王，見俞曲園及王靜安各家說）。更味隨上六爻辭，知必爲以俘虜獻享之事，疑亦與殷周之戰事有關。而其辭逕稱曰王，不曰某王，則作者與此王同時，且爲周人，亦可以斷定。又晉卦辭康叔爲康侯，知其時尙在康叔封衞之前。（劉心源奇觚室吉金文述卷一康侯鼎考云：「世本：『康叔居康，從康徙衞』，此銘云：『康侯丰作』，明係自作，則康非謚也。不言衞侯，知作器在克殷以前。」按康叔於周公攝政時始封於衞），此以史事驗之，亦可證知其爲殷周之際之作也。近人有謂卦爻辭爲殷周間周史官所爲者，或竟然歟？

至易之爲書，只爲占筮而設。禮記祭義篇：「易抱龜南面」，孔疏云：「占易之官也」。此猶存易之初誼。繫辭傳謂：「易有聖人之道四」，已涉浮誇；漢人三易之論，更臆度之言，非易義所有矣。蓋古人迷信甚深，事事必徵於卜筮，甲骨刻辭無論矣，卽就儀禮及國語左傳諸書覘之，猶可見兩周時代求神問卜之情狀。此周禮書中，所以有太卜專官，以掌三易之法也。易之用爲占筮，易之辭亦無奧義。今就上下經觀之：其於卦之順序，則以倒轉爲次，若是者凡五十六卦，如屯倒爲蒙，需倒爲訟是也。其不能倒轉者八卦，則以相對爲次，如乾與坤對，坎與離對等是也。其於辭也，多隨意取義，初非依據八卦之象類而爲之。故六十四卦卦辭，惟泰否二卦「大往小來」「小往來大」之語，若有取於上下二體，（陽爲大，陰爲小，之外曰往，反內曰來：象傳說易如此。）自餘一繇可確定爲根據卦象而熔鑄成辭者。爻辭多就卦爻初中上之位取義，尤未嘗沾沾於八卦所表之象，經文具在，可覆案也。故其書在語文遞變後之今日讀之，固覺聱牙佶屈；而在當時，要必老嫗都解，蓋占筮所以供眾用，其辭其義必不應奧衍鴻深，致使天下無一解人也。後人目易爲六經之原，以爲博大精深，非常人所能測者，乃瞽目以爲說，非易義之本然矣。

二、十翼及義理派

說易專書，以十翼爲最早。十翼之名，始見易緯，卽彖、象、文言、繫辭、說卦、序卦、雜卦諸傳是也。十翼各篇，相傳皆孔子作，而文言繫辭兩傳，就文辭覘之，已決非春秋人手筆；且

明著子曰，知其必非孔子作也。說卦傳「帝出乎震」一節，已襲終始五德之義，可斷其產自鄒衍以後。雜卦傳一篇，西漢初葉諸書中，從未徵引，頗疑卽揚子法言，所稱易損其一，而爲宣帝時人所僞，訪諸河內女子以售其欺者。（見拙著易損其一考，載山東圖書館季刊第二期）大抵十翼諸篇，以彖象傳爲較早，文言繫辭兩傳次之，說卦三篇最晚，就諸書所徵引覘之，除雜卦傳外，其餘皆傳自先秦，則約略可定也。

十翼說經，惟務義理。彖象傳固常以卦象卦德說卦名卦辭，然皆就二體之象義，以發揮其哲理，既非漢人牽引象類，以推尋易辭一字一句所自來之比；尤無求象之術，若互體、納甲、爻辰等類之習也。其釋爻辭也，則就初中上之位，及陰陽之當否，與敵應之關係，以說其吉凶之故，猶未失經文本誼。至文言傳之說乾坤兩卦繇辭，及繫辭傳說爻辭者十九事，皆就經文，衍爲義說，以昭勸戒。蓋已不僅以易爲占筮之書，而又以哲理格言觀之。易學之由術數而入於哲學，自是始矣。

十翼說易如是，先秦及西漢初葉說易者亦無不如是。今日可見之書，如論語（說易者一事）、尸子（說易者一事，見羣書治要引）、子思子（說易者一事，見文獻通考引）、荀子（說易者三事）、國策（說易者二事，其一所引，今易傳中無之）、呂氏春秋（說易者四事）、禮記（說易者七事）、新語（說易者二事）、新書（說易者四事）、春秋繁露（說易者三事）、韓詩外傳（說易者六事）、淮南子（說易者十二事）、史記（說易處尤多）。所引述者，皆訓詁其經文，或引申其義理，未嘗一語及於象數也。國語左傳兩書，以象爲說矣。然是乃就筮得之詞，推其象類，

以求符合人事；非就卦象以釋易辭一字一句之所由來也。雖然，漢人象數之學，作俑於是矣。

西漢中葉而後，象數之說起，東漢易家，變本加厲，蔚爲象數之學之極盛時代。王弼懲其流弊，盡掃而空之，一本十翼之義例爲說。歷六朝隋唐，易家咸以王氏爲宗。至宋而河圖洛書之說興，然若胡瑗口義，溫公易說，東坡易傳，乃至程氏易傳諸書，雖訓說有別，而推其義例，仍大都本之王氏，後世以義理解易者，亦大率因襲陳篇，鮮有新義。此義理一派之大略也。

三、象數派

象數之學，又分兩派：一曰漢人象數之學，一曰宋人圖書之學，茲先述漢學。

漢人象數之學，始於孟喜。路史後紀注（卷五）引夬九五爻辭孟喜說：「莧陸，獸名。夬有兌，兌爲羊也」。又漢上易（卷九）引未濟卦辭孟喜曰：「坎穴也，狐穴居」。據卦象以測易辭之所自來者，自是始。然尚未便別造義例以旁牽卦象也。至京房而有互體、爻變之創（互體之說，不始於左傳，詳拙著先秦漢魏易例述評）；可以由本卦之象，而更牽旁卦之象矣。然究以例法尚簡，牽象無多，故尚未能盡以象數說全經也。至鄭玄而有爻體、爻辰之說；荀爽而有升降、卦變之例；下逮虞翻，而納甲、旁通、半象見、兩象易、三變受上諸說，紛然並興。於是易辭之一字一句，無不可據卦象以推其所自來。蓋已達象數之極則矣。王弼奮起，闢其穿鑿，其學漸微，六朝而後，下迄晚明，僅李鼎祚周易集解，萃集漢學家說，唐史徵口訣義，宋鄭剛中周易窺餘，及朱震漢上易傳等書，間亦採及。自餘易家，殆罕述其學者，而漢學大衰。遜清以來，惠定

宇首倡漢易，天下風從，其學復興，迄乎今茲，餘音尙裊裊未絕也。

圖書之學，肇自陳摶，傳至劉牧、邵雍，已各異其說，劉氏以一至九者爲河圖，一至十者爲洛書。邵氏則以一至九爲洛書，一至十爲河圖。以爲河圖洛書者，伏羲實本以作易，後世失傳，至陳氏始得聖人不傳之秘者也。自朱晦翁採邵氏說以入易，於是圖書之學，大行於世，歷南宋元明而不衰。至清初黃梨洲、毛西河、胡朏明諸家，辭而闢之，其學始一蹶不振。後世雖有述者，然已如曙後孤星，不足以恢其頹勢矣。

二、各派易例略評

歷代經說有一通病，即以經爲聖人手定，聖人者，神化莫測，其言皆奧衍鴻深，而不容以淺近目之是也。羣經如是，周易尤甚，故於卦爻至淺至易之辭，輒以至深至奧之說解之，塗附穿鑿，郢書燕說，陳義愈高，而去易之本愈遠。此無他，實「易歷三聖」一語，有以蔽之耳。是故以義理說易，固於易道爲近是也，乃因坐此蔽，而周易眞象，遂不得明。彼王韓之注，雜取老莊之義；程子之傳，羼以性理之說，是又歧中生歧，欲求不亡其羊，豈易得乎？雖然王註孔疏，間存古訓，實遠勝宋明易家之空疏。淸代名家，於訓詁多據古義；然因拘於象數，故其說亦不免穿鑿。而不以易名之王氏引之，其經義述聞中所著說解，轉超絕羣倫也。

以義理說易者如是，以象數說易者，其穿鑿尤甚。蓋漢人之學，旣以爲易辭一句一字，皆根據卦象而作；故其釋易辭也，必先推求其象之本源。然卦爻辭實非據八卦之象類而作者。八卦之

象有限，爻辭之變無窮，以有限之象，釋無窮之辭，其卦之本象，自不敷用。於是不得不橫生義例，若互體、爻辰、升降、納甲……等說，人便多牽卦象，而濟其窮。實則經文中無其義，十翼中亦無其說，而牽強織巧，直同玩物喪志也。

今試以互體一例明之：凡一卦含三畫之卦二，一至三爻爲內體，四至上爻爲外體；二體所表之象，爲卦之本象。互體者，以二至四三爻互一體，三至五三爻又互一體，此京房據繫辭傳二四三五同功異位之言而附會者也。於是一卦並其本體而有四體，其所牽涉之象類乃倍於初。下至虞翻，所互愈繁。除京例外，又以初至五五爻，及二至上五爻，各互六畫之卦一，更以初至四，二至五，三至上，每四爻各互六畫之卦一，則一卦復互爲五卦而得十體。且有本不成體，而據其半象以爲互體者，可謂竭盡穿鑿之能事。於是釋一卦之卦辭爻辭，則得盡牽八卦之象以爲說。況復益之以爻變、卦變，濟之以爻辰、納甲，輔之以假象（如弁星似缶，徽纆似蛇之類）、逸象，則豈徒易中無不可以卦象解釋之辭，恐世間亦無不可以卦象解釋之書。倘取他書之文，分繫於周易卦爻之下，當亦能據漢人義例，一一推得其象之原，易道之不如是，互體之說之無與於易，可斷言矣。

互體之穿鑿如是，其他諸例之穿鑿，亦無不如是，試取漢人義例，而推尋其本源，除十二消息之說，恍若與剝彖傳「柔變剛也」及夬彖傳「剛決柔也」二語相應外（然以十二卦當十二月，當君辟，則經傳中皆無其義）；自餘諸例，於經於傳，悉無可徵。（彖傳往來上下云者，謂卦倒轉後爻位之進退，非漢人升降卦變之事也）非徒鄭氏爻辰，多據漢代之星名立說，爲周初人所不

及知；與夫虞氏納甲，采自魏伯陽丹爐之術，爲世人所詬病也。故吾可以斷然曰：據卦象以求易辭一字一句之所自來，乃徒擾清神，必非周易之本誼也。

河圖洛書之說，乃就繫辭傳「河出圖，洛出書，聖人則之」數語，而附會爲之。蓋古者有此神話傳說，以爲聖王出世之瑞徵（三國志魏文帝紀注，載太史丞許芝，條魏代漢見讖緯於魏王曰：「昔黃帝受命，風后受河圖；舜禹有天下，鳳凰翔，洛出書」）。其圖如何？其書如何？要皆烏有子虛之比。故漢人之說河圖洛書者，各自不同。陳摶高臥華山，頗讀故書，於是取大戴記明堂二九四七五三六一八之數，三斷而橫排之，以成洛書（或謂取於易緯太乙下行九宮法）。取術士以陰陽五行配數字配方位之法，附會繫辭大衍五十五數之文，以成河圖，實則以五行配方位及數字，其風氣始於戰國晚年，當在鄒衍五德終始說之後。明堂之位，易緯之文，又皆襲五行之義以爲說者，雖持圖書之學者，故神其說；又安能使殷周間作易之人，下知戰國以後之術乎？

與圖書有關者，又有邵雍先天後天之說。邵氏謂說卦傳「帝出乎震」一章所稱之方位，爲後天方位，以屬之文王。又附會「天地定位」一章，定爲乾南坤北離東坎西……之位，謂之先天方位，以屬伏羲，今按由「帝出乎震」一語，已可確證說卦傳起於終始五德說之後（震爲東方，東於五行屬木，帝出乎震，意謂五帝以木德始，亦卽以木德王之伏羲，爲五帝之首也），何以知其爲文王之方位？而「天地定位」一章，無一語及於方位，又何以知其爲乾南坤北離東坎西？更何以知其出諸伏羲？鑿空欺世，莫此爲甚。乃宋明易家，猶太半奉其說如金科玉律，甚矣人之好怪也。

三、今後治易之目的與途徑

周易既為占筮之書，其書又為後世所附會；然則，在羣學昌明之今日，尚有一顧之價值乎？曰：豈惟周易，凡先秦經籍，經昔儒所附會，致失其本來面目者，皆正待吾人之研究以昌明之。其所以研究之目的，卽闡明其眞象，作為古代社會史之資料而已。自郭沫若氏，首闢此途，繼起者已大有人在。顧易之本義，尙未大明，而遽據之以述史事，自不能無誤。夫史猶屋宇也，其資料則築屋之器材也。器材未堅，而欲其屋之固，亦何可能？故吾人治易，卽為從事一磚一瓦之製作，俾作高堂華屋者之取材而已。

吾人深幸生於思想解放後之今日，而不復為迷信聖人之觀念所蔽。更深幸生於清代諸先哲之後，得憑藉其訓詁音韻諸學所造就之成績，以了解古書，尤幸者，吾人復值此甲骨金文大量發現之時，得據以作比較之研究。三事互濟，以從事於周易之探討，其眞象當不難大明也。

至於治易之途徑，據作者所見，有應注意者三事：

㈠當以經觀經，以傳觀傳。蓋古者以易為出於三聖之手，先聖後聖，其揆一也。故以為傳之義卽經之義。實則姑無論經傳出諸何人，尙無定論。卽使其果出三聖之手，亦未宜一而同之。試繹文言繫辭各傳說卦爻辭者，皆比類引申，已非經義所固有；而繫辭下傳制器尙象之十餘事，與說卦傳之雜採五行為說者，尤顯出附會。是皆應分別觀之，不可以為傳之說盡得經之義也。故以經文之義訓，比照經文；以傳文之義訓，比照傳文。傳文有合於經者，自當取以參證；其不合

者，不必強取以爲說，庶幾各還其眞，而不致有鹿馬鼠璞之誤矣。

㈡注釋之書，當知所取捨也。歷代說易之書，汗牛充棟，窮畢生之力，或亦不克盡讀，故不得不有所抉擇。竊意初學仍當從注疏入手，以其例去易之本誼尚未甚遠，而古訓復多有存留也。漢人經說，存者已少，不妨盡取而讀之。其關於易例者，則不必探求；而關於訓詁及異文者，固多可取資也。宋以後至晚明諸書，其爲圖書先後天之學者，固可不讀；卽義理一派，其詮釋亦多望文生義，違失古訓。是直束之高閣可矣。淸代說易之書，與雖非專書，而及於易義者，大半可讀；然亦只宜注意其訓詁，不必泥其義例，此關於注釋書之閱讀，竊意當如是也。

㈢甲骨金文，可資考證也。淸代考據之學，突越前代，於文字之學，收獲尤大，惟於金文未能大量運用，於甲骨文則尤不如吾人之眼福，是二者，皆與周易產生之時代相後先，故可取以質證者甚多。如高宗伐鬼方之事，自昔異說紛歧，因甲骨文而得詳確之證明，豐初九：「雖旬无咎」之辭，解者多恍惚之說，得甲骨文而卜旬之義定，此關於甲骨者也。晉之康侯，易家咸不得其解；參證康侯鼎之銘文，而證知康侯卽康叔；離上九折首之語，歷代皆附會之說；參證不嬰敨及虢季子盤乃明其義，此關於金文者也。如斯類者，例證尙多：學者潛心硏求，當不少驚人之發現也。

蓋周易者，亦不過先秦故籍之一耳。吾人固不應先存卑視之念，以埋沒其可貴之材料；尤不應存曾經聖人之手與自尊自大之念，以故神其說。要必平心潛擘，以得其眞象爲最終目的。以吾人今日所得據以硏易之資料觀之，此目的當必能達。然則沈霾二千餘年之易義，或將大明於今日

乎？是所望於時彥者也。

三十、一、二十三

原載「圖書月刊」，一卷三期（民國三十年三月），頁一四——一九

「易學討論集」

李證剛等撰　三十年七月初版　商務印書館印行
平裝一冊　貳・一八三頁　定價二元

李證剛、方東美、程石泉諸君，於民國二十四年，組織易學研究會於南京，廣集易學同人，相與講述所得而討論其旨歸。至二十六年，程君彙集各家講稿及論文而付之梓，卽此册也。

書中凡載講稿及論文十篇，後附易學參考書目三篇，合十三篇，正文計李證剛四篇，曰易學研究之方法、曰虞氏易旁通義擧例、曰易繫傳釋九卦大義、曰杭辛齋易學得失及其重要發明之數事。其餘有高硐莊之筮法與易學之關係，方東美之易學邏輯問題，張洪之之治易須先抉王虞得失，錢叔陵之同功異位辭要，劉百閔譯之萊布尼茲的周易學，及何行之之易傳與道德經中所見之辯證法的思想。附錄三篇者，一爲李證剛所擬之易學研究書目表，一爲方東美擬之易義參考書，一則高硐莊擬之關於易學方面之參考書目是也。

就本書所收諸文驗之，各家約可分爲三派：李證剛、張洪之爲漢易派，且重在虞氏易義。高𥡴莊爲宋易派。方東美、錢叔陵、何行之，則能自出機抒，不專主一家。若劉百閔所譯萊布尼茲之說，以所創二元算術之理論，解釋宋人易卦之方圓二圖，斯亦宋易之流亞也。

附錄之參考書目，表現各家之派別尤顯，李證剛所擬書目表，列說易專書，達百五十餘種。其基本書目中，於漢易要籍，搜羅靡遺；而於宋人易說，則僅於參考書目中，列舉林栗、朱震、李衡、程逈、程大昌五家之書。斯五家者，其書或雜取漢人之說，或集漢唐易家舊解，或詳論筮法，雖皆宋人，其說固自殊異也。高𥡴莊所擬書目，全部僅十四種，說易專書，祇周易折衷、王弼易注、程傳，及王船山周易內外傳四者，其隘已甚。而供參考之內典諸書，乃達四種之多，可以驗其學風矣。惟方東美所擬之參考書目，則漢宋並列，中西兼採，頗不囿於門戶之見云。

原載「圖書月刊」，一卷七、八期合刊（民國三十年十二月三十一日），頁七八——七九。以筆名「尺蠖」發表。

關於周易之年代思想

問一、周易成立年代，郭沫若氏曾著周易成立年代之推測，言之甚詳，惜鍠未得見，請先生解此疑問。

問二、相傳伏羲作八卦，文王作爻，推演爲六十四卦，孔子則作象、文言、十翼以闡釋之，其說可信否？卦、爻、彖、象、與十翼，其演變遞進之情形若何？

答：相傳伏羲始畫八卦，至重卦之人，或以爲伏羲，或以爲神農，或以爲夏禹，或以爲文王。卦爻辭或謂皆爲文王作，或謂卦辭作於文王，爻辭作於周公。十翼相傳皆孔子作（以上請參看經典釋文或周易正義）。今案畫卦之說，以見於繫辭傳者爲最早。繫辭傳云：「古者庖犧氏之王天下也……於是始畫八卦」。惟其說殊難徵信，蓋故藉所傳殷商以前之史實，皆成問題也。至神農或夏禹重卦之說，皆漢儒想像之辭。文王重卦之說，始見於史記，確否亦無法斷定。卦爻辭雖未能必其爲文王及周公所作，然成於西周初葉，則可考知，蓋㈠既濟言東隣西隣，顯然爲當時對殷紂之稱，而非後世追述之語。㈡於殷王則曰高宗曰帝乙，而於享於岐山享於西山之王，則徑

稱曰王。西山當卽岐山，爲周人發祥之地，文武之時，祭享頻繁。此享於岐山之王，大抵非文卽武（文王已及身稱王，俞曲園等有說）。知作爻辭者，當是文武時人，又晉卦辭稱康叔爲康侯，知作卦辭時尙在康叔封衞以前（康叔於周公攝政時始封於衞），亦當在武王之世。以是知卦爻辭作於西周初葉。

十翼相傳皆孔子作，然自宋歐陽修、葉適諸家，卽疑文言、繫辭等篇不類孔子之言（請參閱歐陽修易童子問、葉適習學記言）。今按繫辭文言兩傳，明著「子曰」二字，知非孔子手著。說卦傳「帝出乎震」一章，已習終始五德之說，知當成於鄒衍以後。彖傳象傳似較早（荀子曾引咸彖傳），序卦雜卦兩傳，恐在十翼中爲最晚。昔汲冢竹書有易經上下二篇，又有易繇陰陽卦及卦下易經等，而無今之十翼。汲冢埋書已後於孔子百餘年，其先子夏曾教授於魏，如十翼爲孔子作，則子夏，不宜不傳，汲冢竹書中亦不應不見。以此知十翼殆皆非孔子作也。

問三、周易之思想，說者謂爲宇宙論，或謂之本體論，莫衷一是，甚者潘谷神先生謂爲辯證論理學，象數辯證法，以數理傅會而釋之（見讀書通訊廿八期周易之新評價），更使人莫辨其是非。雜言並陳矣，敢問易之中心思想究確近乎何者？

答：周易經文，本爲卜筮之辭，其屬辭在思想上固有其立場，但並無詳明之體系，十翼多言哲理，大致爲儒家之學。時賢或有就易中一二點，引申而傅會之。以此附西洋哲學某派者，仁者見仁，大率皆一家言耳。

問四、繫辭上之「大衍之數五十，其用四十有九，……十有八變而成卦，引而伸之，天下之能事畢矣」；「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十」之言，「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」之語；各作何解釋，望先生詳釋之以解鍠之疑惑。

答：「大衍之數五十，其用四十有九」，說者紛紛（請參看李鼎祚周易集解），皆頗費解。今按揲蓍者用蓍草四十九條，所以用此四十九之數目，必須找一根據。因思四十九之數與「大衍五十」之數相近，遂因而比附之（如揲蓍用蓍草五十條，則不易得七八九六之數，故用四十九），猶下文分而爲二以象兩（天地），掛一以象三（天地人），揲之以四以象四時之類耳。至大衍五十之數，竊意以焦循勾股弦之說爲近，蓋勾三股四弦五，三邊各自乘（卽各以一邊邊長，作爲正方形）。然後相加，其數恰爲五十也。（焦氏說請參閱易通釋及易圖略，清經解中有之。）「分而爲二以象兩」以下，至「天下之能事畢矣」一段，皆言揲蓍之法，朱子周易本義所解釋者，頗簡明，請參閱。如病其簡略，請再閱易學啟蒙（通行者有周易折中後附錄之本）。

「天一地二」至「天九地十」一段，漢儒皆以五行說之（請參閱李鼎祚周易集解）。竊以爲只是說天數奇地數偶耳。未必便如漢儒所說。

易有太極者，虞翻云：「太極，太乙也。」呂氏春秋大樂篇云：「太乙出兩儀」，與易義正合。蓋太極爲天地未分時渾沌之氣。兩儀者，謂陰氣陽氣，列子（天瑞篇）所謂「輕清者上爲天，重濁者下爲地」是也，陽氣旣分，四象乃見。四象者，謂天地日月也。（漢宋諸儒解四象之

說，竊以爲皆不足信。蓋四象之義，本章下文自明。如云：「是故法象莫大乎天地」又云：「縣象著明莫大乎日月」。是明以天地日月爲四象也，四象既具，然後男、女（乾坤於法象爲天地，於人物爲男女）、雷、風、水、火、山、澤、乃見，故曰「四象生八卦」也。八卦既具，乃可以占，故曰「定吉凶」；趨吉避凶，故能生大業。古人立言（尤其戰國秦漢間人）喜比附引伸，繩以邏輯，固多未合也。

至於現代人所著研究周易哲學之書，鄙見所及，有朱謙之周易哲學(上海學術研究會出版)、賈豐臻易之哲學（商務版）兩專書，此外如胡適及馮友蘭兩家中國哲學史，及最近商務出版之易學討論集，於易之哲學，皆曾論及。

原載「讀書通訊」，四十六期（民國三十一年七月），頁一六

編者按：本文爲先生答讀者席世鍠君之問而作，原載之雜誌國內並無藏本，托陳衡力先生印自美國國會圖書館，謹誌謝忱。

周易古義補

長沙楊遇夫（樹達），仿阮文達詩書古訓之例，輯周易古義七卷；取材始於先秦，斷自三國；歷時二十六七年乃脫稿。使考究先秦兩漢周易舊說者，省探索之勞。其功亦已偉矣。顧所輯頗有疎略。二十餘年前，曾爲文以評之（載華北日報圖書週刊；日期及期數，已不復省記。）；並輯補其漏落之文，於民國二十六年秋，成周易古義補一卷。抗戰軍興，予避難入川；諸書盡棄，惟携此稿及說易之稿自隨。平日讀書，遇楊氏所未收及之資料，輒復補入。勝利後喘息弗定，旋以黃天倡亂，中原鼎沸；復携此稿避亂來臺。十數年來，亦偶有增補。溯自始事迄今，亦二十五六載矣。楊氏原著，不錄說易專書，故易緯等不之及。又：漢志中涉及象數禨祥之說，楊書亦不取。玆皆仍舊貫，惟楊書不取說文，殆以小學爲經學附庸之故；玆則補入焉。此所補輯，皆就平日讀書之筆記著錄，漏落固仍不免。補苴罅漏，更俟異日。楊君以髦年身陷大陸，時有不平之鳴（見所著耐林廎甲文說自序）。未知此時尚在人間否？輿念及此，不禁爲大陸學人痛也。民國五十年七月二十五日，萬里自識。

易

〔說文易部〕易，蜥易、蝘蜓、守宮也；象形。秘書說：「日月爲易，象陰陽也。」

〔淮南子泰族篇〕故易之失也卦。

〔同上〕淸明條達者，易之義也。

〔同上〕故易之失鬼。〔高誘注云：「易以氣定吉凶，故鬼也。」〕

〔同上要略篇〕今易之乾坤，足以窮道通意也。八卦可以識吉凶，知禍福矣。然而伏戲爲之六十四變，〔高誘注云：「八八變爲六十四卦，伏羲示其象。」〕周室增以六爻，〔高誘注云：「周室，謂文王也。」〕所以原測淑淸之道，而攟萬逐物之祖也。

〔史記周本紀〕西伯蓋卽位五十年；其囚羑里，蓋益易之八卦爲六十四卦。

〔同上孔子世家〕孔子晚而喜易，序彖繫象說卦文言。讀易韋編三絕。曰：「假我數年，若是我於易則彬彬矣。」

〔同上司馬相如傳〕太史公曰：「易本隱以之顯。」

〔同上滑稽列傳〕孔子曰：「六藝於治一也。……易以神化。」

〔同上日者列傳〕司馬季主曰：「自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻，而天下治。」

〔同上太史公自序〕易著天地陰陽四時五行，故長於變。〔又〕易以道化。〔又〕太史公曰：「予聞之先人曰：伏羲至純厚，作易八卦。」〔又〕昔西伯拘羑里，演周易。

〔法言問神篇〕或曰：「經可損益與？」曰：「易始八卦，而文王六十四，其益可知也。」〔又〕易損其一也，雖惷知闕焉。至書之不備過半矣，而習者不知；惜乎書序之不如易也。

〔同上問明篇〕文王淵懿也。……重易六爻，不亦淵乎！寖以光大，不亦懿乎！

〔同上寡見篇〕說天者莫辯乎易。

〔漢書五行志〕昔殷道弛，文王演周易。

〔同上藝文志〕易曰：「宓羲氏仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。」至於殷周之際，紂在上位，逆天暴物。文王以諸侯順命而行道，天人之占，可得而效，於是重易六爻，作上下篇。孔氏爲之彖象繫辭文言序卦之屬十篇。故曰：「易道深矣，人更三聖，世歷三古。」

〔同上揚雄傳引解難〕是以伏犧氏之作易也，緜絡天地，經以八卦；文王附六爻；孔子錯其象而彖其辭。然後發天地之臧，定萬物之基。

〔論衡謝短篇〕先問易家：「易本何所起？造作之者爲誰？」彼將應曰：「伏羲作八卦，文王演爲六十四，孔子作彖繫辭；三聖重業，易乃具足。問之曰：「易有三家：一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。伏羲所作，文王所造，連山乎，歸藏、周易也。秦燔五經，易何以得脫？漢興幾年而後立？宣帝之時，河內女子壞老屋，得易一篇，名爲何易？此時易具足未？」

〔同上正說篇〕說易者皆謂伏羲作八卦，文王演爲六十四。……文王周公因彖十八章，究六爻。世之傳說易者，言伏羲作八卦不實；其本則謂伏羲眞作八卦也。伏羲得八卦，非作之；文王得成六十四，非演之也。演作之言，生於俗傳。……案：左邱明之傳引周家，以卦與今易相應，殆周易也。

〔同上對作篇〕易言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王圖八，自演爲六十四，故曰衍。

上經

乾

乾，元亨利貞。

〔法言問明篇〕或曰：「龍何如可以貞利而亨？」曰：「時未可而潛，不亦貞乎？時可而升，不亦利乎？潛升在己，用之在時，不亦亨乎？」

〔同上先知篇〕龍之潛亢，不獲其中矣。是以過中則惕，不及中則躍，其近於中乎？

九三：君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。

〔說文夕部〕夤，敬惕也。……易曰：「夕惕若夤。」

九五：飛龍在天，利見大人。

〔法言問神篇〕或曰：「龍必欲飛天乎？」曰：「時飛則飛，時潛則潛。既飛且潛，食其不妄形其不可得而制也與？」

上九：亢龍有悔。

〔淮南子繆稱篇高誘注〕仁君動極在上，故有悔也。

〔說文心部〕忼，慨也。……一曰：易「忼龍有悔。」

利者，義之和也。

〔說文刀部〕利，銛也。刀和然後利。……易曰：「利者，義之和也。」

坤

上六：龍戰于野。

〔說文壬部〕壬，位北方也。侌極易生，故易曰：「龍戰于野。」

臣弒其君。

〔說文殺部〕弒，臣殺君也。易曰：「臣弒其君。」

屯

彖曰：屯，剛柔始交而難生。

〔說文屮部〕屯，難也。屯象草木之初生，屯然而難。……易曰：「屯，剛柔始交而難生。」

六二：屯如邅如，乘馬班如，匪寇婚媾。

〔說文馬部〕驙，駗驙也。……易曰：「乘馬驙如。」

〔說文女部〕媾，重婚也。……易曰：「匪寇婚媾。」

六三：即鹿无虞，惟入于林中；君子幾，不如舍。往吝。

〔淮南子繆稱篇高誘注〕卽，入也。鹿，以諭民。虞，欺也。幾，終也。就民欺之，卽入林中，幾終不如舍之，使之不終如其吝也。

上六：乘馬班如，泣血漣如。

〔淮南子繆稱篇高誘注〕乘馬班如，難也；故有泣血之憂。

蒙

再三瀆。

〔說文黑部〕黷，握持垢也。……易曰：「再三黷。」

初六：發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。

〔說文口部〕吝，恨惜也。……易曰：「㠯往吝。」

〔同上辵部〕遴，行難也。……易曰：「以往遴。」

需

象曰：雲上于天需。

〔說文雨部〕需，䇓也；遇雨不進，止䇓也。易曰：「雲上于天需。」

訟

上九：或錫之鞶帶，終朝三褫之。

〔說文革部〕鞶，大帶也。易曰：「或錫之鞶帶。」男子帶鞶，婦人帶絲。

履

九四：履虎尾，愬愬，終吉。

〔說文虎部〕虩，易：「履虎尾虩虩。」虩虩（二字從段注補入），恐懼也。一曰：蠅虎也。

泰

九三：包荒，用馮河，不遐遺。

〔說文川部〕巟，水廣也。……易曰：「包巟，用馮河。」

上六：城復于隍。

〔說文阜部〕隍，城池也。有水曰池，無水曰隍矣。……易曰：「城復于隍。」

同人

同人于野，亨，利涉大川。

〔淮南子繆稱篇高誘注〕言能同人道至于野，則可以濟大川。大川，大難也。

豫

象曰：雷出地奮豫，先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。
〔說文月部〕殷，作樂之盛稱殷。……易曰：「殷薦之上帝。」

觀

上九：觀其生，君子无咎。
〔漢書五行志〕京房易傳曰：「經稱觀其生，言大臣之義，當觀賢人，知其性行，推而貢之。否則爲聞善不與，茲謂不知。」

噬嗑

九四：噬乾胏，得金矢。
〔說文肉部〕𩛥，食所遺也。……易曰：「噬乾𩛥。」〔又〕胏，揚雄說：从𠂔。

賁

六四：賁如皤如。
〔說文白部〕皤，老人白也。……易曰：「賁亦皤如。」

无妄

六二：不耕穫，不菑畬。

〔說文艸部〕菑，不耕田也。……易曰：「不菑畬。」

大畜

九二：輿脫輹。（又小畜九三）

〔說文車部〕輹，車軸縛也。……易曰：「輿脫輹。」

六四：童牛之牿。

〔說文告部〕告，牛觸人，角箸橫木，所以告人也。……易曰：「僮牛之告。」

頤

象曰：山下有雷頤，君子以愼言語，節飲食。

〔說文𢀡部〕𢀡，圜器也；一名觛，所以節飲食。……易曰：「君子節飲食。」

六四：虎視眈眈，其欲逐逐。

〔說文目部〕眈，視近而志遠。……易曰：「虎視眈眈。」

坎

初六：習坎，入于坎窞。

〔說文穴部〕窞，坎中更有坎也。……易曰：「入于坎窞。」一曰：旁入也。

九五：坎不盈，祇既平。

〔說文示部〕禔，安福也。……易曰：「禔既平。」

離

畜牝牛吉。

〔說文牛部〕牝，畜母也。……易曰：「畜牝牛吉。」

彖曰：離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。

〔說文艸部〕䕻，艸木相附䕻土而生。……易曰：「百穀艸木䕻於地。」

九三：日昃之離。

〔說文日部〕昃，日在西方時側也。……易曰：「日昃之離。」

九四：突如其來如，焚如，死如，棄如。

〔說文𠫓部〕𠫓，不順忽出也。……易曰：「突如其來如。」不孝子突出，不容於內也。𠫓，即易突字也。

下經

咸

九五：咸其脢，无悔。

〔說文肉部〕脢，背肉也。……易曰：「咸其脢。」

恒

上六：振恒凶。

〔說文木部〕榰，柱砥也；古用木，今以石。……易曰：「榰恒凶。」

晉

象曰：明出地上晉。

〔說文日部〕晉，進也；日出而萬物進。易曰：「明出地上晉。」

初六：晉如摧如，貞吉；罔孚，裕无咎。

〔說文衣部〕裕，衣物饒也。……易曰：「有孚，裕无咎。」

明夷

六二：明夷，夷于左股。用拯，馬壯吉。

〔說文手部〕拯，上舉也。出休爲拯。……易曰：「拯馬壯吉。」（據段注本）

九三：明夷于南狩，得其大首，不可疾貞。

〔說文犬部〕狩，火田也。……易曰：「明夷于南狩。」

上六：不明晦，初登于天，後入于地。

〔鹽鐵論遵道篇〕易曰：小人處盛位。雖高必崩。不盈其道。不恒其復，而能以善終身，未之有也。是以初登于天，後入于地。

睽

六三：見輿曳，其牛掣，其人天且劓，无初有終。

〔說文角部〕觢，牛角仰也。……易曰：「其牛觢。」

〔同上刀部〕劓，刖鼻也。……易曰：「天且劓。」〔又〕：劓，劓或从鼻。

損

初九：已事遄往。

〔說文辵部〕遄，往來數也。……易曰：「已事遄往。」

升

初六：允升大吉。

〔說文夲部〕㚃，進也。……易曰：「㚃升大吉。」

困

上六：困于葛藟，于臲卼。

〔說文出部〕𡴫，槷𡴫不安也。……易曰：「槷𡴫。」

九五：含章，有隕自天。

〔說文𨸏部〕隕，從高下也。……易曰：「有隕自天。」

井

九五：井洌寒泉食。

〔說文水部〕洌，水清也。……易曰：「井洌寒泉食。」

革

初九：鞏用黃牛之革。

〔說文革部〕鞏，以韋束也。……易曰：「鞏用黃牛之革。」

象曰：君子豹變，其文蔚也。

〔說文文部〕斐，分別文也。……易曰：「君子豹變，其文斐也。」

鼎

〔說文鼎部〕鼎，三足兩耳，和五味之寶器也。象析木㠯炊。……易卦巽木於下者爲鼎。

象曰：以木巽火，亨飪也。

〔說文口部〕啞，食飪也。……易曰：「孰飪。」

震

震亨。震來虩虩，笑言啞啞。震驚百里，不喪匕鬯。

〔說文口部〕啞，笑也。……易曰：「笑言啞啞。」

〔同上鬯部〕鬯，以秬釀鬱艸，芬芳攸服，㠯降神也。……易曰：「不喪匕鬯。」

艮

九三：艮其限。

〔說文匕部〕艮，很也。……易曰：「艮其限。」

漸

〔法言學行篇〕或問鴻漸。曰：非其往不往，非其居不居；漸猶水乎？

歸妹

上六：女承筐无實，士刲羊无血。

〔說文刀部〕刲，刺也。……易曰：「士刲羊。」

豐

上六：豐其屋，蔀其家。

〔說文宀部〕寷，大屋也。……易曰：「寷其屋。」

巽

九五：……先庚三日，後庚三日。

〔說文用部〕庸，用也。从用庚。庚，更事也。……易曰：「先庚三日。」

既濟

六四：繻有衣袽，終日戒。

〔說文糸部〕絮，絜緼也；一曰：敗絮也。……易曰：「需有衣絮。」

繫辭上傳

故再扐而後掛

〔說文手部〕扐，易筮再扐而後卦。

繫辭下傳

夫乾確然示人易矣。

〔說文冂部〕隺，高至也。……易曰：「夫乾隺然。」

服牛乘馬。

〔說文牛部〕犕，易曰：「犕牛乘馬。」

重門擊柝

〔說文木部〕𣠔，判也。……易曰：「重門擊𣠔。」

〔又〕：欜，夜行所擊者。……易曰：「重門擊欜。」

上棟下宇。

〔說文宀部〕宇，屋邊也。……易曰：「上棟下宇。」

後世聖人易之以書契。

〔說文大部〕契，大約也。……易曰：「後世聖人易之以書契。」（世，各本作代；此從段注。段氏云：「世，各本作代，避唐諱也；今正。」）

天地絪縕。

〔說文壺部〕𡔈，壹𡔈也。……易曰：「天地壹𡔈。」

雜而不越。

〔說文辵部〕𨑒，踰也。……易曰：「襍而不𨑒。」

而微顯闡幽。

〔說文門部〕闡，開也。……易曰：「闡幽。」

說卦傳

參天兩地而倚數。

〔說文㒳部〕㒳，再也。……易曰：「參天㒳地。」

莫熯乎火。

〔說文日部〕暵，乾也。耕暴田曰暵。……易曰：「燥萬物者莫暵乎火。」（火，一作離。

此據段注本。）

巽爲木，爲長女，爲風。

〔說文丌部〕顨，巽也。……「此易顨卦爲長女爲風者。」

黔喙之屬。

〔說文黑部〕黔，黎也。……今謂民爲黔爲，謂黑色。周謂之黎民。易曰：「爲黔喙。」

兌爲澤，馬少女，爲巫，爲口舌。

〔說文示部〕祝，……一曰：从兌爲。易曰：「兌爲口爲巫。」

序卦傳

剝者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。

〔淮南子繆稱篇高誘注〕言物剝落而復生也。

附錄　易佚文

〔戰國策卷十一齊四〕齊宣王見顏斶。……斶對曰：『……是故易傳不云乎？「居上位，未得其實，以喜其爲名者，必以驕奢爲行；据慢驕奢，則凶從之。」……』

〔禮記經解〕易曰：「君子愼始，差若毫氂，繆以千里。」（正義云：「此易繫辭文也。」）（又大戴禮禮察篇所引與經解同）

〔大戴禮保傅篇〕易曰：「正其本萬物理，失之毫釐，差之千里：故君子愼始也。」

〔新書胎教雜事篇〕易曰：「正其本而萬物理，失之毫釐，差以千里，故君子愼始也。」

〔史記太史公自序〕故易曰：「失之毫釐，差以千里。」（徐廣曰：「今易無此語，易緯有之。」）

〔說苑建本篇〕易曰：「建其本而萬物理，失之毫釐，差以千里。」

〔漢書東方朔傳〕易曰：「正其本萬事理，失之毫釐，差以千里。」

〔後漢書范升傳〕易曰：「天下之動，貞夫一也。」又曰：「正其本，萬事理。」

按：以上諸書所引「失之毫釐，差以千里」等語，禮記正義以爲易繫辭之文，誤。今易緯通卦驗（卷上）有此語，則徐廣說是也。惟緯書出哀平之際，說苑以前諸書，何得引及？豈西漢時易傳固有此語，而通卦驗採之耶？抑易緯等書，潛生已久，迨哀平時已著耶？則俟夫知者。

〔後漢書郞顗傳〕易曰：「天道無親，常與善人。」

按：馬東泉繹陽隨筆（卷一）云：「二語本出老子德經下，史遷傳伯夷，引爲或曰「而郞顗乃引爲易文何耶？此自郞氏誤引，或范史誤字，非易有遺文也。」

〔說文井部〕易曰：「井，法也。」

〔說文目部相字解〕易曰：「地可觀者莫可觀于木。」

右二則馬氏繹陽隨筆（卷一）以爲當是易傳中語，引釋文鄭云：「井，法也」爲證；謂鄭氏蓋有所祖述。今按：疑皆漢人注易之語也。

原載「孔孟學報」，二期（民國五十年九月），頁一一一一一四

周易卦辭利西南不利東北說

坤卦辭曰：「利西南，得朋；東北，喪朋。」（句讀從漢上易傳所引子夏易傳，或以利字屬上句，非是）蹇卦辭曰：「利西南，不利東北。」解卦辭曰：「利西南。」此固今日金錢課或神籤等，所謂「大利西南，不利東北」之比。然何以利者皆在西南，不利者皆在東北？推其立辭之故，要必有說也。

易家解說，大要本於說卦傳方位，而參以陰陽氣或納甲變卦等。茲略舉象數家及義理家兩派較早較備之說，而申論之，以明其皆非易辭本旨。然後進而探其初誼，雖或不中，要亦不遠也。

集解引虞翻注述馬融解坤卦辭之言云：

孟秋之月，陰氣始著，而坤之位，同類相得，故西南得朋。孟春之月，陽氣始著，陰始從陽，失其黨類，故東北喪朋。

此用說卦傳方位，而雜以陰陽氣爲說。虞仲翔已非之，非之誠是也。顯虞氏之說，較季長支離尤甚。集解坤彖傳引虞氏註云：

謂陽：月三日變而成震，出庚；至月八日，成兌，見丁；庚西丁南，故西南得朋：謂二陽

爲朋。……二十九日，消乙入坤，滅藏於癸；乙東癸北，故東北喪朋：謂以坤滅乾。坤爲喪故也。

是虞氏以納甲爲說。納甲之說，創於魏伯陽，本爐火修鍊之術，虞氏竊以說易。無論以月之盈絀，強比卦象，既已支離無當；卽使脗合無閒，於西南得朋東北喪朋之語，亦未能自圓其說。何況殷周閒人，不能下知漢儒之術哉！則此說之不合易義也必矣。然猶可曰坤於卦位爲西南，尙有可資以傅會之直接線索也。至於蹇解二卦，則並坤象而不見。欲申納甲之說，不可遽得，遂不能不再佐以變卦，集解蹇卦辭引虞氏說云：

觀，上反三也。坤西南卦，五在坤中，坎爲月，月生西南，故利西南。

又云：

艮，東北之卦，月消於艮，喪乙滅癸，故不利東北。

又解卦辭引虞氏說云：

臨初之四。坤西南卦，初之四得坤衆，故利西南往得衆也。

於蹇而牽附及觀，於解而牽附及臨，眞所謂如塗塗附。蓋虞氏於蹇解兩卦中，覓坤象不得，遂不能不乞靈於變卦，其實迫處此之情可見。然變卦之說，亦起於東漢，仍非作卦辭之人所能索解者也(納甲、變卦等說之無與於易，並詳拙著先秦漢魏易例述評中)。

王弼忿漢人象數之術之穿鑿，於是掃而空之，其識誠卓。然其說西南東北之義，亦未中肯綮。坤卦辭注云：「西南致養之地，與坤同道者也，故曰得朋。東北反西南者也，故曰喪朋。」

蹇卦辭注云：「西南地也，東北山也；以難之平則難解，以難之山則道窮。」解卦辭注云：「西南，眾也；解難濟險，利施於眾也。」於方位，於卦象，胥本說卦傳爲說（惟坤爲眾之象本於左傳），宜若可信矣。然說卦傳之言方位，有「帝出乎震，震東方也」之語，知其已席終始五德之說（說詳先秦漢魏易例述評）。終始五德之術，創於鄒衍，是說卦傳方位之說，與漢人納甲諸術亦猶唯之與阿。執此以說卦辭，其不可信也等耳。

今按卦爻辭作於殷周之際，成於周人之手（此當另說詳之），其辭頗有寓宣傳於卜筮之意。既濟九五：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」；卽詩皇矣：「乃眷西顧，此維與宅」之比，以示天命之歸周：是其最著者也。西南東北諸語，義亦類此。蓋紂都洹水之濱，周在渭水之域，一居西南，一居東北。周人冀殷人之歸己，惡周人之附殷，故於征行之人，告其來西南則利，則得朋，往東北則否，以遂其天與人歸之願，此揆諸情勢而可信者也。孟子述太王自豳遷岐之事，謂其民「從之者如歸市」。而梁惠王移粟移民，有「鄰國之民不加少，寡人之民不加多」之歎。故說文釋王字，以「天下所歸往也」爲說。凡此胥以見欲爲王者，必先使人民歸往之也。其於文王也，孟子曰：「伯夷避紂居北海之濱，聞文王作，興曰：『盍歸乎來！吾聞西伯善養老者』。太公避紂居東海之濱，聞文王作，興曰：『盍歸乎來！吾聞西伯善養老者』。」史記周本紀亦謂文王：「禮下賢者，日中不暇食，以待士，士以此多歸之。……太顚、閎夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒，皆往歸之。崇侯虎譖西伯於殷紂曰：『西伯積善累德，諸侯皆嚮之，將不利於帝』。紂乃囚西伯于羑里。」故論語有：「三分天下有其二」之言：此伐紂以前事也。及周之

既克殷也，乃大遷殷民而西。尙書多士曰：「我惟時其遷居西爾！」又曰：「爾小子，其興從爾遷！」則不惟遷其壯夫，且冀遷其子孫；此克殷以後事也。坤、蹇、解三卦卦辭，無論作於伐殷之前，抑克殷之後，其冀人之違東北而來西南則一也。

於此更有一事，可資參證者：今曲阜之魯故城，其宮廷遺址，偏近城西南隅。齊之宮室城闕，其門戶復偏向西南（魯宮室城闕，是否亦如此，以未見記載，又無人測其遺址，莫得具說）。此實有故。晏子春秋（卷六內篇雜下）云：

> 景公新成柏寢之臺，使師開鼓琴。師開左撫宮右彈商，曰：「室夕」。公曰：「何以知之」？師開對曰：「東方之聲薄，西方之聲揚」，公召大匠曰：「室何爲夕」？大匠曰：「立室以宮矩爲之」。於是在司空曰：「立宮何爲夕」？司空曰：「立宮以城矩爲之」。明日，晏子朝公：公曰：「先君太公，以營丘之封，立城何爲夕」？晏子對曰：「古之立國者，南望南斗，北戴樞星，彼安有朝夕哉？然而以今之夕者，周之建國，國之西方，以尊周也」。公蹴然曰：「古之臣乎」！

按日出東方爲朝，月出西南爲夕，此言其偏向西南也（呂氏春秋季夏紀明理篇：「是正坐于夕室也」。高注云：「言其室斜夕不正」）。晏子非春秋時書，此師開鼓琴之事，固未宜盡信。然宮室斜夕，證以魯宮之偏在城西南隅，當爲事實。而尊周之說，要亦非無稽之談。然則今人所謂精神訓練者，古人亦優知之。以是知寓宣傳於卜筮，若利西南不利東北等語者，固不足異也。

原載「中央日報」，九版，「文史周刊」六十五期，民國三十六年十月二十七日

周易爻辭中之習俗

引言

歷代經生，擬聖人於神祇，視羣經如符籙。以爲經書皆聖人微言大義之所萃，則非常人所能索解。故於經文至平至易之辭，往往以至深至奧之義說之。馴致說經之書愈多，而羣經之眞義愈晦。此「人更三聖，世歷三古」之周易，尤郢書燕說之淵藪。主象數者，用後世互體、爻辰、納甲、變卦之術，以推究易辭一字一句之所自來，旣已鑿空無據。主義理者，又挾六經皆我注腳之私見，用後世之訓詁，以曲解易辭。故兩千餘年來，說易之書，雖或間有枝節可採，而蔽於經之一念，致喪其眞象者實多。本文所述，僅爻辭中有關於習俗者數事。此數事之眞象，在昔太半沈埋於〔經〕之霿氛下者也。顧本文諸說，旣不蹈襲先儒，世人或將斥爲非常異議可怪之論。著者亦未敢必其盡得易義之眞。所望博雅君子，惠而教之，是所厚幸已。

佩匏渡河

泰九二爻辭：「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尙于中行。」包荒之義，自來訓說，皆殊費解。太玄經大首次五云：「包荒，以中克。」測曰：「包荒以中，督九夷也。」范望注云：「包有四荒，故曰包荒。」此以包有四荒說之也。然包有四荒，何爲而用馮河？王弼注曰：「荒，穢也，謂包涵荒穢也。」其後晦翁本義，亦取此說。然包涵荒穢，又何與於馮河？虞翻注，荒字作巟。云：「在中稱包。巟，大川也。」大川又何以包之。是知諸說，皆非易辭本旨。易家紛紛解釋，其迂曲大率如上所舉，難一一具述也。

今按包字釋文作苞。云：「本又作包。」包苞兩字，古多通用，禮記樂記：「包之以虎皮。」史記樂書包作苞，周易姤卦九二爻辭：「包有魚。」周易玩辭謂子夏傳及虞氏注，包字皆作苞，是其證也。包苞二字，又皆與匏字通用。姤九五爻辭：「以杞包瓜。」正義引子夏傳薛虞記云：「杞性柔刃，宜屈橈，似匏瓜。」王弼注亦云：「包瓜爲物，繫而不食者也。」此包之通匏者也。周禮壺涿氏鄭注，引詩匏有苦葉，作苞有苦葉。論衡無形篇：「以苞瓜喻之，苞瓜之汁，猶人之血也；其肌猶肉也。」凡此皆苞可通匏之證。此包荒之包，無論作包作苞，以文義衡之，蓋皆應作匏字解也。

詩大雅天作：「太王荒之。」毛傳：「荒，大也。」此處荒字，正爲大義。包荒者，匏大也。古者舟楫之利不普，渡河者往往佩匏，俾免沉溺，國語魯語下：「夫苦匏不材於人，供濟而

已。」韋昭注云：「佩匏可以渡水也。」又或用瓠。鶡冠子學問篇：「中河失船，一壺千金。」壺卽瓠。詩七月：「八月斷壺。」毛傳云：「壺，乾瓠也。」可證。（埤雅云：「長面瘦上曰匏，短頸大腹曰瓠。」匏、瓠，實同類之物也。）莊子逍遙游：「今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽，以浮於江湖？」凡此皆古人佩匏或瓠渡河之證。今運河船上小兒，猶皆繫匏於背，以妨落水滅頂，可謂古風猶存。佩匏渡水，匏愈大而險愈小。故曰：「包（匏）荒（大），用馮河，不遐遺也。」

朋亡，得尚於中行者，朋猶並也，同也。書益稷：「朋淫於家。」後漢書李固杜喬傳：「朋心協力。」皆其義。亡者，去也。禮記少儀及荀子大略篇：「有亡而無疾。」鄭楊注並云：「亡，去也。」是朋亡，義猶同往，明其去者非一人也。古尚上通用，例多不勝枚舉。行者，道路也。詩小弁：「行有死人」，可證。中行，卽路中。詩菁菁者莪：「在彼中阿。」毛傳云：「中阿，阿中也。」與此文法正同。然則「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚於中行」一爻，若譯爲後世之語，則曰：「葫蘆大，用以渡河，不致遠遺亡，同去（謂浮過河），得上於路中。」如此而已。故象傳云：「包荒得上於中行，以光大也。」（光，古與廣字通用，經義述聞有說。）

用俘祭祀

隨上六爻辭：「拘係之，乃從維之，王用享于西山。」享卽金文中「永寶用享」之享，爲祭獻之義。西山當卽岐山，爲周人發祥之地，升六四爻辭有：「王用享于岐山」之語，與此比證，

西山卽岐山，尤爲明顯，此王用以享於岐山之祭品，繫之維之，惟恐其脫逃者，果何物耶？試就西周之習俗推之，當爲俘虜無疑。

蓋西周初葉，尙有以俘虜作祭品之習，與吾人習知獻俘之說，義尙有間。逸周書克殷篇云：

（武王）先入，適王（紂）所，乃克射之，三發，而後下車。而擊之以輕呂，斬之以黃鉞，折（折首）縣諸太白。乃適二女之所，旣縊，王又射之，三發。而右擊之以輕呂，斬之以玄鉞，縣諸小白。

此記武王克殷斬紂及二妻之事。世俘篇云：

二月，旣死魄，越五日甲子，朝至，接於商。則咸劉（殺）商王紂，執矢惡臣百人。……

此記執紂之矢惡臣百人之事。其後卽將紂王與其二妻之首，並執而未殺之矢惡臣百人，皆擕歸有周，以充祭品，世俘篇又云：

時四月，旣旁生魄，越六日，庚戌，武王朝至，燎於周。……武王乃廢于紂矢惡臣百人。（按周禮天官大宰：「以八柄詔王馭羣臣。……七日廢，以馭其罪」。鄭玄注：「廢，猶放也，舜殛鯀於羽山是也」，是謂廢爲放而殛之。史記集解引馬融書注云：「殛，誅也。」）……武王乃夾於南門，用俘（孔晁注云：「陳列俘馘於南門內，以示衆也。」）皆施佩衣，先馘入。武王在祀，太師負商王紂縣首白旂，妻二首赤旂，乃以先馘入燎於周廟。

此記用紂王及其二妻之首，並矢惡臣百人，燎於周廟之事。此夾於南門之俘，當卽紂之矢惡臣百人。然旣廢之，又施佩衣者，殆如用牲而被以文繡之義。莊子列禦寇篇：「子見夫犧牛乎？衣以

文繡，食以芻叔。及其牽而入於太廟，雖欲爲孤犢，其可得乎？」此正其比。楚辭招魂云：「雕題黑齒，得人肉以祀。」觀於上述情事，而知其非無稽之言也。

囚人於地窟，或薦以棘

坎六三爻辭：「來之坎坎，險且枕，入於坎窞，勿用。」此謂將犯罪之人，施以刑具，置諸地窟也。來之，猶言來往。坎坎，響聲，詩伐檀：「坎坎伐檀兮。」宛丘：「坎其擊鼓。」皆其證。釋文：「險，鄭向本作檢。」又引鄭云：「木在手曰檢，在首曰枕。」是檢枕皆刑具。坎爲凹窟，儀禮士喪禮：「甸人掘坎於階前。」是其義。釋文王肅曰：「窞，坎底也」。則坎窞義相似，猶今言地窟也。

關內之俗，往往鑿土阜爲室，人居其中，至今猶然。需上六爻辭：「入于穴，有不速之客三人來」。此所謂穴，當卽土阜之室。而囚人之坎窞，蓋又就穴中下掘爲窟。今魯西匪徒，猶有就室中掘窟，窩藏肉票者。與此所言坎窞，大致不殊。觀於本卦六四爻辭，云以繩繫食物自牖中（今北方地室有天窗）傳於被囚之人（六四云：「樽酒，簋貳，用缶。納約自牖。終无咎。」）其情勢可想見也。

又本卦上六爻辭云：「係用徽纆，寘於叢棘，三歲不得凶。」亦言囚繫之事。係繫同字。釋文劉云：「三股曰徽，兩股曰纆，皆索名。」此謂繫以繩索，置之叢棘：致覔之三年不得也。春秋哀公八年左傳：「邾子無道，吳子使太宰子餘討之。囚諸樓臺，栫之以棘。」知此囚人薦棘之

俗，古固有之。此與前文入於坎窞之事，未繫於同爻；不詳是否旣入之窟，又薦以棘。然二事皆所以處囚者，則可斷言也。

牽羊示降

夬九四爻辭：「臀无膚，其行次且。牽羊悔亡。聞言不信。」其人臀已無皮，行動躑躅，明是被撻致傷。或告之曰：「牽羊則悔亡。」而其人聞言乃未之信。牽羊何以悔亡？自來解者紛紛，或謂羊爲牴狠難移之物，以喻九五，云牽於五則可悔亡；或謂牽羊者，當其前則不進，縱之使前而隨其後，則可以行。若斯諸說，胥費索解。知其非易辭本旨也。

今按古者戰鬥之際，以牽羊示降服，春秋宣公十二年左傳：「楚子圍鄭，……鄭伯肉袒牽羊以逆。」杜預注云：「肉袒牽羊，示服爲臣僕。」呂氏春秋行論：「楚莊王圍宋，宋公肉袒牽犧，委服告痛曰：大國若宥圖之，唯命是聽。」史記宋微子世家：「周武王伐紂克殷，微子乃持其祭器，造於軍門，肉袒面縛，左牽羊，右把茅，膝行而前以告，於是武王乃釋微子。」凡此皆以見先秦有「肉袒牽羊，示服爲臣僕」之俗。至於降服何以牽羊，昔人無說。蓋古者有以俘虜爲祭品之習，等人於犧（說詳前用俘祭祀節）。意牽羊者殆所以示代已爲犧，祈免己於死乎？此夬九四：「牽羊悔亡」之語，蓋卽「降服則悔亡」之義。彼臀無膚而行次且之人，必係鬥爭失敗，故或人勸其降服也。至其人聞言不信者，象傳以「聽（古與聽字通用）不明也」說之，是否固無庸深究矣。

射魚

井卦九二爻辭：「井谷射鮒，甕敝漏。」自來釋此辭者，率皆牽強附會之說。惟王引之經義述聞，謂古有射魚之俗，以釋射鮒，其識彌卓。茲袒其義，而申論之：

按古有射魚之俗者，呂氏春秋知度篇云：「非其人而欲有功，譬之若射魚，指天而欲發之當也。」說苑正諫篇：「天帝曰：魚固人之所射也。」又春秋隱公五年：「公矢魚於棠。」朱晦翁謂：「據傳『則君不射』，又曰：『四時之田，皆於農隙以講事』。則矢魚是將弓矢去射之，如漢武帝觀射江中鮫之類。」（見馮李驊增訂本左傳集解引）皆其明證。鮒者小魚，最易滋生。井谷中無大魚，惟鮒生之。呂氏春秋諭大篇：「井中之無大魚也，新林之無長木也。」正可爲本爻注腳。此爻之義，謂射鮒魚於井谷之中，鮒小不易射得；惟誤中汲水之甕，以至敝漏而已。

汲水用甕者，此亦有說。莊子天地篇：「子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人，方將爲圃畦。鑿隧而入井，抱甕而出灌。」莊子雖多寓言，此抱甕汲井之事，蓋古者自有此俗。山谷之中，殆尤習用之。以甕而汲，不汲則置甕於水濱。故射鮒者誤中之，至於敝漏也。

旅客攜帶糧斧

旅卦九四爻辭：「旅于處，得其資斧，我心不快。」按處者止也。詩江有汜：「其後也處。」鳧鷖：「公尸來燕來處。」毛傳並云：「處，止也。」可證。旅于處者，旅爰止也。（于爰通訓，見經傳釋詞）。得疑本作待，形聲並相近而致訛。資斧，或作齊斧，漢人多釋齊爲利。然利

斧之說，與本文不相應。王輔嗣謂：「斧所以斫除荆棘，以安其舍者也。」於易義爲近，然亦未暢其說。今按資斧實二物，資乃行用之資，卽粢糧之屬；斧者可以析木伐薪，以供炊爨也。

古者旅舍鬻食者少，故行旅多齎糧自隨。詩公劉：「乃積乃倉，乃裹餱糧。于橐于囊。……爰方啟行。」孟子說之曰：「故居者有積倉，行者有裹糧，然後可以爰方啟行。」莊子逍遙游篇：「適百里者宿舂糧，適千里者三月聚糧。」又胠篋篇：「某所有賢者，贏糧而從之。」又庚桑楚篇「南榮趎贏糧，七日七夜，至老子之所。」凡此皆旅人齎糧之證。史記蔡澤傳：「去之趙，見逐；入韓魏，遇盜，奪斧鬲於途。」此又自攜炊具之證也。餱糧炊具，既皆自攜；至於薪木，亦多載以自隨，或臨時採伐。古者諸侯聘問，賓去時，主君必有資送，米禾之外，兼有芻薪，其詳俱載儀禮聘禮中。此旅人載薪之證。史記淮陰侯傳：「樵蘇後爨。」三國志魏志胡質傳注：「質賜絹一匹（賜其子威），爲道路糧。每至客舍，自放驢，取樵炊爨，食畢復隨旅進退。」此旅人採薪而爨之證。時至三國，猶有此俗；則殷周之際，其情事可以想見。古伐薪析薪必以斧，詩南山：「析薪如之何？匪斧不克？」又墓門：「墓門有棘，斧以斯之。」皆是。然則旅人既自採樵，要必攜斧自隨，可斷言也。觀本爻之義，大抵糧斧等物，由童僕攜之（本卦各爻，有得童僕，及喪其童僕等語）。童僕負重行遲，以致落後，因止而待之，故其心不快也。

又巽卦上九，亦有喪其資斧之語，旅巽二卦相次，相次之卦，其辭時有因襲者，此爻之義，固可施諸居者；然以上承旅卦，或竟仍謂旅人也。

原載「國立中央大學文史哲季刊」，一卷二期（民國三十二年十月），頁四三——四八

易損其一考

周易文言繫辭以下諸篇，自宋歐陽修、葉水心等，久疑其非孔子之言。遜清以來，戴東原、皮鹿門、康南海、崔懷瑾諸家，益暢其說。時賢若錢玄同、顧頡剛、余永梁、李鏡池等，亦各有論述。獨於與此案攸關之易損一說，率皆支吾其辭，未加深考，余甚異焉。

揚子法言問神篇曰：「或曰：易損其一也，雖惷知闕焉。」論衡謝短篇：「宣帝之時，河內女子壞老屋，得易一篇，名爲何易，其時易具足未？」又：正說篇：「至孝宣皇帝之時，河內女子發老屋，得逸易、禮、尙書各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后易、禮、尙書，各益一篇。（中略）禮、易篇數始足。」據此，易在宣帝前，曾闕一篇，至河內女子，始由壞屋中得而奏補之，乃具足如今本也。

漢人之說如此，洎乎隋書，乃言損三，經籍志曰：「及秦焚書，周易獨以卜筮得存，唯失說卦三篇，後河內女子得之。」是所損者爲三篇，又非一篇矣。

予於此事有二疑：第一，法言、論衡之與隋志，所言不同，究爲一爲三？與所損者果屬何

篇？不宜置而不究。第二，其篇是否爲易中所固有，經秦火失損？抑本無其篇，自宣帝後始附於易？又未可默爾而息也。

茲先言前者，按隋志而後，凡言河內得易之事者，多謂是說卦三篇，其主要論據，類謂淺薄不類聖人之言。此在昔時言之，人或信而不疑，居今日言之，則嫌其論證不足。蓋所謂十翼者，即果屬聖人之言，豈聖人之言，寧遂無平易者乎？況法言、論衡，明言損一，失三篇之說，出諸唐人，試一讀揚、王之書，必將爽然自失。戴東原知其然矣，乃謂說卦分之爲序卦、雜卦，其言曰：

> 武帝時博士之業，易雖已十二篇，然昔儒相傳，說卦三篇，與今文泰誓同後出，說卦分之爲序卦、雜卦，故三篇詞指，下類孔子之言[1]。

其謂說卦分之爲序卦、雜卦[2]，識解極卓。至云說卦三篇與今文泰誓同後出，則猶踵誤襲謬。則所謂武帝時博士之業，易已十二篇者，將何以自解？況說卦（指一篇言）、序卦，宣帝以前，已見諸徵引乎（詳後）！皮鹿門、康南海諸家，猶採其說而小變之[3]，亦足見其未深思矣。

崔懷瑾知其不可通矣，乃主法言、論衡之說，謂爲損一。其五經釋要卷四曰：

> 王充謂河內得逸易一篇，不言篇名，據班志，則知是序卦也。序卦爲河內所得，並彖、象

---

1 周易補注目錄後語。
2 按：謂說卦一名，可統序、雜。
3 皮說見易經通論論卦辭爻辭即是繫辭十翼之說於古無徵篇；康說見新學僞經考；餘見古史辨第三編上册。

以下九篇[4]，稱十篇，繫之施、孟、梁邱三家。猶尚書二十八篇，其後得泰誓，稱二十九篇，屬之大、小夏侯也[5]。

按崔氏謂爲逸易一篇良是，而以其篇爲序卦則非。說已具前，茲不贅論。

然則河內所得者，果若干篇耶？余意必爲一篇，而其篇又必爲雜卦。何以證之？按所謂損者，既云在秦焚書後，其益又在漢宣帝時，則所損之篇，漢初至宣帝前，人必不得著錄。而今彖、象傳自戰國以至西漢，固時見徵引，田何以後，授受不絕，其未經秦火失墜，自不待言。太史公自序引繫辭傳，「天下同歸而殊途」句，稱易大傳；春秋繁露基義篇引坤文言：「履霜堅冰，蓋言遜也。」則繫辭、文言，非秦火後所失，亦可斷定。若是所失者，必在說卦三篇之內，自不言而喻矣。史記孔子世家，明言孔子晚而喜易，序彖、象、說卦、文言[6]。淮南繆稱訓引序卦之文，又明著易曰[7]。是說卦、序卦，亦非河內所得，可不證自明。獨雜卦一篇，宣帝前既不見徵引，乃至無人道及，則是所謂損者，卽此一篇，固斷斷乎無疑也。

蓋說卦、序卦、雜卦，各家多隸屬一卷，以其篇幅之簡短度之，漢以來當卽合作一篇[8]。漢

---

4 按：崔意謂彖傳上下、大象傳上下、小象傳上下、繫辭上下、文言。

5 據錢玄同所引節錄。錢氏文見古史辨第三編上册。

6 按：此語崔懷瑾等謂為劉歆竄入，與康南海以劉歆徧偽羣經，同一武斷。讀錢穆劉向歆父子年譜，可知必無此事。且班志卽據劉歆七略而作，藝文志之言，與此固不同也。

7 動而有益，則損隨之，故易曰：「剝之不可遂盡也，故受之以復。」

8 邇來漢石經周易殘石，發現漸多，此點當不難論定，于方從事斯業，會當有以請正於大雅君子也。

熹平石經魯詩，每一國風終，其後題則首著國名，次接其國首篇篇名，下署若干篇[9]。與後世所題之某若干而不著其首篇篇名者不同，是猶以鴻烈之名，呼淮南全書。故書此例，正復不少。然則說卦一名，可括序卦、雜卦，合之爲一篇，分之爲三篇。戴氏以下各家之說是也。隋志稱河內所得者爲說卦，必有所據。雜卦既與說卦同篇，後人既以說卦之名統之，而謂所失者在說卦，隋志承其說，又見說卦爲三篇，因而致誤，不知實說卦中之一也。

明乎此，則所謂博士之業十二篇者，乃上下經各一篇，彖傳上下各一篇，大象傳上下各一篇，小象傳上下各一篇，繫辭上下各一篇，文言一篇，說卦一篇[10]。崔憬所分，固覈實合理[11]；而太史公所謂序彖、繫、象、說卦、文言者，亦可迎刃而解，無庸後世紛紛致疑矣。

獨是所謂損，所謂失，皆指舊有其篇，經後世失墜而言，夷考其實，雜卦實宣帝以後增入，非秦前所固有。蓋孔子作十翼之說，出易緯乾鑿度。緯書出哀、平之世，即以易正義所引數十翼之法數之，其時雜卦既益，亦無容致疑。太史公雖有序彖、繫、象、說卦、文言之言，而史公受易於其父談，談受易於楊何，得田何之傳，經師授受，尊聖人以自重其業，或亦出於常情，未必即事實所在。是孔子作十翼之說，雖未可盡信，而所謂十翼者，除雜卦一篇外，其餘皆來自秦

9　如：衛風後題曰，衛淇隩若干篇。

10　括說卦、序卦，後又加入雜卦。

11　周易正義謂，但數十翼，亦有多家。而所採者，為某一家之說，其說大小象傳不分，說卦三篇分之，既違事實，且不合理。

前。由諸書稱引觀之，殆無可疑[12]。日人內籐虎次郎用章實齋說，引而伸之，謂易歷代口傳，原無定本，至田何始綜合所聞，著於竹帛[13]。予深韙其言。易在未有定本之前，固無所謂損益，既經田何編定之後，經師相承，又必不能損。則此歷先秦、西漢，至河內以前，始終泯泯無聞之雜卦一篇，其爲漢人所作，故託諸女子，以欺世者，又復何疑哉！

原載「山東省立圖書館季刊」，一卷二期（民國二十五年十二月），頁一〇九——一一二

編者按：原文用圈點斷句，爲便利閱讀，改用新式標點。原文雙行夾注，爲排版方便，改作文末注釋。

12 近人多疑說卦三篇出兩漢末年，觀本篇前文，可知其妄。又按：汲冢書有卦下易經一篇，似說卦而異，又有師春一篇，書左傳諸卜筮，而左傳卜筮之釋爻象，與說卦合。荀子大略篇亦引彖傳之文，二者雖與今本小異，足證其來已久。

13 見易疑，由江俠菴譯，載先秦經籍考中。

推衍與附會

——先秦兩漢說易的風尚舉例

總統　蔣公，畢生提倡科學。科學之精神，在實事求是。穿鑿附會，乃治學之大忌也。周易一書。本甚平實。而後世說易者，往往捨本義而務穿鑿；此風自先秦已有之，至漢尤烈。爰就先秦兩漢之以推衍及附會方式說易之例，略舉數事，以明其枝蔓塗附，非研易之正途也。一孔之見，未知能勉符蔣公遺意於萬一否。萬里附識。

一、前言

周易最早的部分，是卦辭和爻辭，卦爻辭本為占筮而設；但，顯然地，它有不少地方，是寓哲理於占筮。到了十翼，才以大多數的篇幅，推衍哲理。從西漢起，大多數解易的人，都從象數方面着眼；而律呂、曆法等，也多託之於周易。到了班固，更推崇周易為六經之原。於是周易的地位，就冠於羣經之首。後世連相術、堪輿、奇門遁甲、乃至醫術等，也都滲透進易經裏了。

戰國及漢人著作中雖然引述過一些孔子說易的話；但，那些後世傳述之說，恐怕不可盡信。

孔子引述周易的話，見於論語的，只有一條。論語子路篇說：

子曰：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』善夫！」「不恒其德，或承之羞。」

子曰：「不占而已矣！」

「不恒其德，或承之羞。」是恒卦九三的爻辭。這兩句話，是正常的道理，所以孔子認爲不需要再占筮了。可見孔子說易的話語，非常平實。

漢儒都說十翼是孔子作的。但，自宋代以來，有很多人提出了異議。因爲最顯見的，是文言、繫辭兩傳，都屢有「子曰」的字樣，顯然不是孔子自己的口氣。而且，那種氣勢浩瀚的文體，也不是春秋時代所能有。彖象兩傳，已用陰陽的道理解易，也不像春秋時人的言論。說卦傳說「帝出乎震」，必然是受了終始五德說的影響。序卦傳是六十四卦的敍目，並無深義。雜卦傳當是漢宣帝時河內女子所獻，說見拙著易損其一考，和漢石經周易殘字集證。這些都不可能是孔子自己作的。而且全部論語中，沒有一個「此」字；凡是可以用「此」字的地方，在論語裏都是用「斯」字。可是，在十翼裏，就多半用「此」字而很少用「斯」字。從這一點看來，也不像春秋時魯國的作品。它們（十翼）當是孔子以後的儒家所作，作者恐怕不是一個人。作品產生的時代，大部分似乎在先秦；但，雜卦傳則可能是漢人的作品（說見前述拙著）。

本文所謂先秦的易說，大都是根據彖、象、文言、繫辭等傳和左傳及先秦諸子的資料。漢人易說，以象數爲主的，大都見於李鼎祚的周易集解。以義理爲說的，則散見於漢人之書，和後人所引述的漢儒之說。

二、先秦易說的推衍與附會

象傳和小象傳解說卦爻辭，或者申明字義，或就一卦的上下二種爲說，或就各爻所處的地位爲說，或就此爻與彼爻的相互關係爲說，大都平實合理，沒有穿鑿附會之談。只有大象傳，統統就卦名、卦象等推衍，以配合人事。如：

天行健，君子以自強不息。（乾象傳）

地勢坤，君子以厚德載物。（坤象傳）

水在火上既濟，君子以思患而豫防之。（既濟象傳）

火在水上未濟，君子以愼辨物居方。（未濟象傳）

「自強不息」、「厚德載物」……，周易經文中，本來沒有這些意義，而是由象傳作者推衍出來的。現在再看文言傳：

九三曰：「君子終日乾乾，夕惕若厲无咎。」何謂也？子曰：「君子進德修業；忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」（乾文言傳）

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辨之不早辨也。易曰：「履霜堅冰至。」蓋言順也。（坤文言傳）

這兩段話，都是至理名言。但，乾文言傳一段，只有「故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣」兩句

話，是解釋經文，其餘全是推衍出來的話。坤文言傳一段話，則完全是推衍引申。這類情形，只是借經文的一兩句話，來發揮作者個人的思想。後世以義理解易的人，絕大多數，都是這樣。

繫辭傳解說卦爻辭的情形，和文言傳大致相似。但，已間有附會的迹象。譬如繫辭下傳說的十三個「蓋取」，以爲許多事物的發明，都是受了易卦的啟示。這個基本概念，已不易爲人們所能接受。而所謂「蓋取」的個別理由，更有些是不够圓滿的。例如：

> 作結繩而爲網罟，以佃以漁，蓋取諸離。
>
> 古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。

前一段是說，由於受了離卦的啟示，而發明了網罟。後一段是說，由於受了大過卦的啟示，而發明了棺槨。這些說法，稍有社會史常識的人，大都難於相信。而其所謂「蓋取」的理由，更是薄弱。作網罟何以取諸離？後人的解說不一。按：易離卦彖傳：「離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。」是離有「附着」的意思。古書中說鳥獸被網捕獲（鳥獸附着於網內），往往叫做離。易小過上六：「弗遇過之，飛鳥離之。」詩邶風新臺：「魚網之設，鴻則離之。」王風兔爰：「有兔爰爰，雉離於羅。」都是顯明的證據。如此說來，是因爲離字有「鳥獸等被網捕獲」的意思，於是觸動了人們的靈機，才發明了網罟。此說之牽強，自不待言。棺槨之取於大過，韓康伯說：「取其過厚。」朱子的解釋，也是這樣。恐怕不是作者的本意。按：大過的卦象，是下巽上兌「䷛」。兌爲澤，巽爲木。木在澤下，所以象傳說：「澤滅木，大過。」藪澤表示荒野，

木在荒野之下，有似棺槨之象。繫辭傳作者，大概是由卦象取義。但，如果說以棺槨葬人的情形，和大過的卦象相合，還勉強說得過去（如果是木在地下，比起在澤下來，理由就更充分些；可惜大過的上卦是兌，而不是坤。）要說棺槨的發明，是由於大過之卦的啟示，就顯然是附會之辭了。

用義理說易，已不免推衍引申，乃至於附會。而以占筮說易，這現象就更難免了。周易六十四卦，三百八十四爻（連乾坤二爻合計，共三百八十六爻。）卦爻辭所涉及的事類有限，而人事的變化無窮。以有限的事類，應付無窮的人事，占筮的人，就非得推衍引申，甚至於穿鑿附會不可。這裏且舉莊公二十二年左傳所載周史替陳侯占筮的事爲例：

> 陳厲公，……生敬仲。其少也，周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀之否。曰：「是謂『觀國之光，利用賓于王。』此其代陳有國乎？不在此，其在異國；非止其身，在其子孫。光遠而自他，有耀者也。坤，土也；巽，風也；乾，天也。風爲天於土上。有山之材，而照之以天光，於是乎居土上。故曰：『觀國之光，利用賓于王。』……猶有觀焉，故曰其在後乎？風行而著於土，故曰其在異國乎？若在異國，必姜姓也。姜太嶽之後也；山嶽則配天。物莫能兩大；陳衰，此其昌乎？」

觀之否，是觀卦的第四爻（陰爻）變成了陽爻，也就是由觀卦變成了否卦。「觀國之光」兩句，是觀卦六四的爻辭。觀卦上半的巽，變成了乾；乾爲天。日月都在天上，自然是有光的。觀的巽變成了乾，所以乾是從他處遠來的。「風爲天於土上，山也。」是說巽變成了乾；乾在坤上，所

以是風爲天於土上。變後，二至四爻成了艮卦；艮爲山。所以說「山也」。觀雖然變成了否，但觀究竟大部分還存在着，所以說「猶有觀焉」。而觀變成否後，觀已落後，所以說「其在後乎」。巽風是流動的，自然會到異國；而又在坤土之上，是在異國有土之象。艮爲山，太嶽也是山；而姜姓出於太嶽。所以說「若在異國，必姜姓也」。陳敬仲長大後，到齊國作齊懿仲的女婿；他的裔孫田和，篡齊而爲諸侯。周史的占筮固然很靈驗；但他那些解說之辭，實在穿鑿附會到無以復加了。

前面說過，以卦爻辭有限的事類，來應付變化無窮的人事，非推衍引申、乃至於穿鑿附會不可。因爲占筮的話，本來不是注解周易。所以左傳這類的話，我們不必責怪。可是，它卻引起了漢代解易諸儒的動機，致使漢儒變本加厲，創立了許多怪異的義例，以解說周易。

三、漢儒以象數說易的附會

從上面所舉周史的占辭看來，他用觀否兩卦中三個不同的三畫之卦，牽引了許多物象。但是，那些物象，還不夠用；又發明了「互體」的辦法，多出一個三畫的艮卦，於是又牽引出山來。漢儒受到這種啟示，於是孟喜就首先用了互體的辦法，解釋周易的經文。漢上易（卷九）未濟卦辭「小狐汔濟」引孟喜的注說：

坎，穴也。狐穴居。

孟氏要把卦辭中的字，從卦象中找出它的根據來。但未濟上離（☲）下坎（☵），沒有狐的象；

於是把坎說成穴，再輾轉引出狐來。周易中雖然沒有「坎爲穴」的明文，但坎卦裏有「坎窞」的字樣，可以勉強說成穴。可是穴居的動物很多，又怎能專指狐而言呢？其爲附會，是顯而易見的。

周易的卦爻辭，雖然有些是和卦象有關；但並不是每一個字都是根據卦象而來的。要想把卦爻辭，甚至於十翼中的每一個字，都從卦象中找到根據，自然是很困難。爲了達到這個目的，自不能不另想辦法，於是互體、爻變、爻體、爻辰、飛伏、納甲……等義例，就陸續出現，蔚爲穿鑿附會之大觀。

以下單就互體和爻體二者，各舉一二例，以見從孟喜以後，漢人象數之學的穿鑿附會到了什麼程度。

左傳已有互體的辦法（見前）；但它只是以卦象牽附人事，希望助成占筮的作用，而不是用以解經。可是，它卻給了漢人一個很好的啟示。漢人不但利用了互體解經，而且變本加厲，使人歎爲觀止。就現在所能見到的資料看來，最早用互體解易的是京房，到了虞翻就發揮到了極致。（虞翻雖是三國吳人；但，他的易說，是集漢易象數派的大成，故以漢易論。）虞氏除了把六畫之卦的二至四、三至五爻各互一個三畫之卦外，又把一至五、二至上，和初至四、二至五、三至上等爻，各互一個六畫之卦；甚至於本來不能成卦，而據其半象以爲互體的。再加上變卦、反卦、兩象易等義例，於是一卦就可以變成了很多卦，也就牽附了很多的象。用來解說易經，似乎就「無一字無來歷」了。

以下且舉兩個虞翻用互體說易的例子：

泰卦九三爻辭：「无平不陂，无往不復。」李氏周易集解引虞氏的注釋說：

從三至上，體復。終日乾乾反復道，故无平不陂，无往不復。

按：泰卦（䷊）下乾上坤，三至五體震，四至上是坤。震下坤上，就成了復卦（䷗）。這是把三至上四爻體一個六畫之卦。因爲互體復卦，所以找到了「復」字的根據。又因爲泰的下半是三畫之卦的乾，而六畫之乾的九三爻辭，是「君子終日乾乾」。象傳說：「終日乾乾，反復道也。」因而「無往不復」四字，也有了着落。虞氏這樣解說，眞是煞費苦心。可惜作爻辭的人，既不能知道後來會有象傳，更不會知道什麼互體。虞氏這些解釋，就只等於空中樓閣了。

再看另一個例子：

需卦（䷄）的象傳說：「雲上於天、需，君子以飲食宴樂。」李氏集解引虞翻說：

二失位變，體噬嗑，爲食，故以飲食。

爲了找尋飲食二字的根據，而在需卦裏無法找到，於是看到二爻是以陽爻而居陰位（卽所謂失位），應該使它變成陰爻。所以說「二失位變」。變後就成了既濟（䷾）。噬嗑（䷔）上離下震，既濟三至五爻體離；需二爻變後，則初二兩爻震象半見。上離下震，就成了噬嗑。雜卦傳說：「噬嗑，食也。」於是就把食字的根據找到了（想是把飲包括在食裏）。用斷獄的話來說，這眞已極盡羅織株連之能事了。

以下，再看鄭玄所創「爻體」的例子。

所謂爻體，是以一爻而體一個三畫之卦。那就是陽爻在初，體震；在二，體坎；在三，體艮。陰爻在初，體巽；在二，體離；在三，體兌。毛詩正義（卷六之四權輿篇）引損卦卦辭鄭玄注說：

四、巽爻也；巽爲木。五、離爻也；離爲日。日體圜。木器而圜，簋象也。

按：損卦（䷨）的卦辭，有「二簋可用享」之句。鄭注爲了找簋字在卦象中的根據，於是作了上述的解釋。四爻是上卦的初爻，又是陰爻，所以說：「巽爻也。」五、是上卦的二爻，也是陰爻，所以說：「離爻也。」簋，有無木製的，都是問題。即使有木製的，而「巽爲木」的木，並不一定代表木器。何況由日之圓而牽附到器之圓？器之圓者也很多，又怎能證易一定是簋吧？漢魏間以象數說易的，像這類穿鑿附會的例子，多得不勝枚舉。清代的漢學家，多能實事求是；但研究漢魏易學的人，卻大都崇尚象數。以治易學史的眼光看，清人使漢易復明，是他們的功績；從尋求周易的眞象方面來看，就未免謬以千里了。

四、漢人以義理說易的附會

漢人以義理說易的，也不少穿鑿附會之談。原因是漢人要以經學配合政教。政教之事萬端，而經書內容所涉及的事理有限；所以不得不牽強附會地，拿經書的話語，來配合人事。這正和以占筮之術來應付人事一樣。試看以下的例子：

王者臣得復爲諸侯臣者，爲衰世主上不明，賢者非其罪而去，道不施行，百姓不得其所，

復令得爲諸侯臣，施行其道。易曰：「不事王侯。」此據言王之致仕臣也。言不事王可知；復言侯者，明年少得復仕於諸侯也。（白虎通考黜篇）

周易蠱卦上九：「不事王侯，高尚其事。」不事王侯，本義是說：不事王也不事侯。白虎通故意曲解，說不事王而可以事侯，以配合它諸「王者臣得復爲諸侯臣」的理論。但，從文法上看，怎能講得過去呢？

又：漢書外戚傳、孝成許皇后傳所載漢成帝答覆許皇后的上疏說：

五月庚子，鳥焚其巢太山之域。易曰：「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷；喪牛于易。凶。」言王者處民上，如鳥之處巢也。不顧卹百姓，百姓畔而去之，若鳥之自焚也。雖先快意說笑，其後必號而無及也。百姓喪其君，若牛亡其毛也。故稱「凶」。

按：太山鳥焚其巢事，也見於漢書五行志（中之下）。但，五行志說這事是發生在成帝河平元年二月庚子，和許后傳的記載不同。據董作賓先生中國年曆總譜，河平元年五月朔日是庚子日，可知五行志是錯誤的。我們看了這段解說易經的話語，眞是比擬不倫，無法自圓其說。

最可笑的，是張邯引用同人九三爻辭，以諂媚王莽的故事。當王莽以安漢公居攝時，東郡太守起兵討莽。到王莽篡漢之後，劉伯升和他的弟弟劉秀也起兵討莽。更始元年六月，王莽的大司空王邑和司徒王尋，率兵迎擊劉秀，在昆陽之戰，王尋被殺，莽兵潰敗，王莽大恐。漢書王莽傳（卷下）在敍述了上述的情形之後，接着說：

又聞漢兵言：莽鴆殺孝平帝，莽乃會公卿以下於王路堂，開所爲平帝請命於金縢之策，泣

以示羣臣。命明學男張邯稱說其德及符命事。因曰：「易言：『伏戎于莽，升其高陵，三歲不興。』莽，皇帝之名。升，謂劉伯升。高陵，謂高陵侯子翟義也。言劉升、翟義爲伏戎之兵於新皇帝世，猶殄滅不興也。」羣臣皆稱萬歲。

這眞是極盡穿鑿附會之能事。當時羣臣口中雖然皆稱萬歲，但心裏就不知道有何感想了。

五、結語

以上所舉，雖然只是很少的幾個例子，但已可知先秦兩漢說易的風尚。大致說來，在先秦，眞正以注解的形式說易的，只有彖傳和小象傳；其餘或者是引用周易的一兩句話，爲自己的言論作注脚，以加強自己的論據；或者藉周易的一兩句話，推衍引申，以發揮自己的思想。以這類方式說易的，往往斷章取義，以至於穿鑿附會。漢儒要通經致用，於是附會的程度，更甚於先秦。後世以義理解易的，或多或少的，都受了這種風氣的影響。

在先秦，有以一卦的上下二體之象、和爻位的關係說易的，如彖傳、小象傳和荀子。但，它們只是以本卦之象和爻位，來解說本卦；沒有牽附他卦之象的例子，更沒有互體、爻體、升降、……等跡象。以卜筮來占斷人事的，已用「之卦」的象，甚至已用互體的辦法，來牽引更多的象，加之以穿鑿附會，以便配合人事。但，那並不是解經。到了漢代，易學家受了這種啟示，就襲用了、並擴大了這種義例，用來注解周易；於是穿鑿附會，使人如入五里霧中，而無法見到周易的眞象。王弼的周易略例，批評漢人這種說易的現象，說：

爻苟合順，何必坤乃爲牛？義苟應健，何必乾乃爲馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾；則僞說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。縱復或值，而義無所取；存象忘意之由也。

這段話雖然簡略，但批評得卻非常中肯。

我們研究周易，首先要了解經文。經文有經有傳；傳的意見，並不一定盡合經文；所以要以經觀經，以傳觀傳。然後從訓詁、文字、音韻等方面入手，參以金文、甲骨文、及其他考古學、以及先秦文獻等資料，客觀地尋求經文的本義。本義既明，才能利用周易經傳的資料，分別作各方面的研究。至於推衍引申，牽強附會之談，只可說是一家之學，就未必是周易的眞象了。國父在孫文學說中說：「昔人之所傳，今人之所信，實似是而非也。」本文所舉的幾個例子，正可以替　國父的話作注脚。

原載「總統蔣公逝世週年紀念論文集」（臺北市，中央研究院，民國六十五年四月），頁八四九——八五六

尚書與其作者

一、尚書的編集和傳本

尚書，在先秦和漢代只叫做「書」；宋代以來，一般人多把它叫做書經。它是五經之一，也是十三經之一。它所記載的，是唐虞以來到春秋初年的史事。雖然他被列爲經書之一，實際上它是我國最古的、也是最具權威性的一部史書。

漢代的緯書，說尚書原來有三千二百四十篇，經過孔子删汰以後，只剩下一百二十篇；以十八篇爲中候，一百零二篇爲尚書。大家都知道漢代有孔子删詩之說，說古詩原來有三千多篇，經孔子删汰後，只剩下三百零五篇。删詩之說，唐代的孔穎達，已經提出了反證，證明其說之不可信。這删書之說，也和删詩一樣是漢人的傳說，並沒有確實的證據。史記孔子世家和漢書藝文志，都說尚書是孔子編次的，上起唐虞，下至秦穆公；漢書並說共計百篇。按：詩經曾經孔子整理過，論語記載孔子自己說：「予自衞返魯，然後樂正，雅頌各得其所。」是很明顯的證據。論

語又說：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」可知孔子是以詩和書來教學生，而且都用王朝的官話教讀。詩經既經孔子整理過，尙書也是孔子教學的課本，按理也應該經孔子編次過。那麼，史記和漢書之說，當是事實。只是孔子所編定的「書」，是不是一百篇？則還有問題。

西漢景帝時候，魯恭王爲了擴建宮室，破壞了孔子的故宅；在牆壁裏發現了一批簡書，都是用古文寫的。大家相信這些簡書是秦始皇燒書時，孔子的後人藏在壁中的。簡書中有尙書，雖然已不完整，但比伏生所傳的二十九篇，還多了十六篇（或分爲二十四篇）。另外還有書序（此據論衡正說篇），記載着尙書一百篇的篇名和各篇的大意。由此可知，尙書在先秦，確有一百篇。伏生所傳的二十九篇，就是百篇尙書的一部分。但這二十九篇中，顯然有些是孔子以後的人，追述的遠古史事；那自然不會是經過孔子編次的。總之，孔子編次過尙書，當屬可信；先秦的尙書有百篇本，也沒有問題；只是百篇本的尙書，大概是孔子以後的儒者，就孔子用以教學的尙書，增益而成的。

曾經做過秦博士的伏勝（卽伏生），是硏治尙書的。當秦始皇焚書時，他把尙書藏在牆壁裏；經過秦代末年和劉、項八年的戰爭，到了漢初，伏生才把壁中尙書取出來，但只有二十九篇還完整，於是就用這二十九篇傳教生徒，朝廷也就以這二十九篇作爲國定教本（立於學官）。這二十九篇的篇名是：

堯典（包括僞古文本舜典）、皐陶謨（包括僞古文益稷）、禹貢、甘誓、湯誓、盤庚、高宗肜日、西伯戡黎、微子、牧誓、洪範、大誥、金縢、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、

多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命、康王之誥、費誓、呂刑、文侯之命、秦誓。

漢宣帝時候，河內女子獻上了一篇泰誓，說是從破壞的老屋中得來的。於是朝廷下令把這篇泰誓加進尙書裏。但漢人爲了維持「二十九」這個數字（因爲這數字和二十八宿加北斗之數相合），於是把顧命和康王之誥合爲一篇，加上泰誓，仍是二十九篇。

前面說過，魯恭王壞孔子故宅所得的尙書，比伏生所傳的多了十六篇（或分爲二十四篇）。但由於朝廷不加重視，這十六篇到東漢光武帝時，就失掉了武成一篇。到了永嘉之亂，其餘十五篇卽全部失傳。東晉時代，豫章內史梅賾，以五十八篇本的古文尙書，獻上朝廷，說是漢代孔安國所傳孔壁古文的本子，並且有所謂孔安國的傳；大家都相信它。到唐代初年，孔穎達等就替這五十八篇本作了正義。於是歷代相傳，到現在最通行的還是這五十八篇本。

這五十八篇本，包括了伏生所傳的各篇在內，另外有二十五篇，說是孔壁所出而爲伏生本所缺的古文。可是宋代的吳棫、朱子、蔡沈，元代的吳澄、明代的郝敬、梅鷟，都懷疑這些所謂古文不是先秦的文獻；淸代的閻若璩、惠棟等，更經過詳細的考證，著成專書，證明了這二十五篇確是僞作的。

原來，這五十八篇，是把伏生的二十九篇（沒有河內女子所獻的泰誓），分爲三十三篇——卽從堯典的「愼徽五典」以下，分爲舜典；而在「愼徽五典」上面，加了杜撰的「曰若稽古帝舜……」等二十八個字。把皐陶謨自「帝曰來禹」以下，分爲益稷。再把盤庚分爲三篇。於是伏生本的二十九篇，就變成了三十三篇。再加上杜撰的二十五篇，就成了五十八篇。

杜撰的二十五篇，清代以來的學者，多稱它們爲僞古文。這些僞篇，是把古書中所引的尙書之文、而不見於伏生本的，以及古書中的文辭似乎和尙書有關的，都輯錄出來；然後用杜撰的仿古的語句，把輯來的句子連綴在一起，就成一篇一篇的「古文尙書」。舉例來說，譬如僞大禹謨的「人心惟危，道心惟微」二語，是荀子解蔽篇所引的道經；「允執厥中」，是取自論語的堯曰篇，而把「其」字換了個「厥」字；「惟精惟一」四個字，則是僞古文的作者杜撰的。把這四句合起來，就成了所謂「十六字心傳」。由於僞古文多於古有據，所以欺世甚久。殊不知這些用古書文句、加上杜撰的話、連綴而成的百衲，往往把史實張冠李戴，或改變了原意，所以沒有什麼史料的價值。

二、尙書各篇的內容和著成時代

由上文的敍述，可知只有伏生所傳的二十九篇尙書，才是先秦的故物。河內女子所獻的泰誓，馬融就曾懷疑它，後來也失傳了（僞古文的太誓，不是河內本。）但，由於西漢晚年，就把康王之誥合於顧命，所以一般人都說伏生所傳的尙書是二十八篇。以下把這二十八篇的內容和著成時代，予以簡略的敍述：

堯典（包括僞古文本舜典）記述唐堯的政績，和禪位給舜的情形，以及舜巡狩、任官等事。

皐陶謨（包括僞古文本益稷）記述皐陶和禹向帝舜進獻的謀議之言。

禹貢　記戴禹平水土、分九州、定賦稅、分五服等業績。

甘誓　是夏后啟伐有扈氏的誓師之辭。
湯誓　是商湯伐夏桀的誓師之辭。
盤庚　記述盤庚遷殷時告誡官吏和民眾的話語。
高宗肜日　記述祖庚肜祭武丁時（舊說武丁肜祭成湯，非是。）祖己勸告祖庚的事。
西伯戡黎　記述西伯勝黎後，祖伊勸告商紂的事。
微子　記述商朝將亡時，微子和箕子、比干商量如何自處的事。
牧誓　是周武王伐商紂時，在牧野的誓辭。
洪範　是箕子對周武王陳說的治國大法。
金縢　記述周武王生病時，周公想替武王死去，以及周公遭流言之謗後，周成王醒悟親迎周公的事。
以上十二篇，都是後人的述古之作。盤庚的作成時代最早，大概是殷末或周初的作品。禹貢似乎作成在春秋末年。其餘十篇，大概都作於戰國年間。
大誥　是周成王將伐武庚時的誥辭；相傳是周公作的。
今按：本篇是不是周公所作，雖無法斷定；但確是當時的作品。
康誥　是康叔封於衞時，周武王告誡他的話語（舊說是康叔封於衞時，周成王的誥辭，恐不確。）當是那時的史官記錄的。
酒誥　是康叔封於衞時，周公以成王命告誡康叔關於禁酒的事。大概也是當時的史官記錄

的。

梓材　這篇書有錯簡，前半篇像是武王或成王告誡康叔的話；後半篇像是大臣告訴當時君王的話。也是西周初年的作品。

召誥　記述將建洛邑，召公視察地址的情形，及召公告訴成王的話。當是那時的史官所記錄的。

洛誥　記述成王命周公留守洛邑，成王和周公問答的話語。是史逸記錄的。

多士　記述周王把殷頑民遷到洛邑後，周公以王命告誡殷頑的話。自此以下各篇，大概都是當時的史官記錄或撰寫的。

無逸　記述周公告誡時王不要安逸的話語。

君奭　記述周公和君奭互相勉勵共同輔佐成王的話語。

多方　記述周公以成王命告諸侯的話（主要的是告殷人）。

立政　記述周公告成王關於設官的事。

顧命（包括康王之誥）　記述成王將崩時的誥辭，和崩後治喪的儀式，以及康王即位的情形。

費誓　是魯僖公伐淮夷、徐戎的誓辭（舊說是伯禽伐淮夷時的誓辭、恐不確。）

呂刑　記述周王命呂侯關於刑罰的事。

文侯之命　是周平王命晉文侯的命書。

秦誓　是秦晉殽之戰秦師敗績後，秦穆公發表的自悔的言辭。

從上述的情形看來，尚書的前十二篇，除盤庚外，其餘十一篇，乃是東周時人的述古之作；後十六篇，則都是當時的原始資料。原始資料，固然可貴；述古之作，雖然有些值得推蒿的地方，但也是珍貴的文獻。

三、周書中一些特殊的資料

前面說過，尚書雖然是經書之一，但它也是一部最古的、最具權威性的史書。它的史料，爲歷來史學家所採用；它的嘉言，爲歷來儒家所遵行。這些，都不必說了。以下，只簡單地敍述周書中幾件特殊的資料。

一、孝弟之道

孝弟之道是我國傳統的美德。但從甲骨文的資料看來，殷人對於亡故的父祖兄長，雖然事之惟謹，祭祀頻繁；但，他們這樣做，是有條件的。因爲他們不是爲了祈求父祖兄長之靈降福，就是爲了免禍（怕亡故的父祖兄長「害」他們）。但，西周初年的周人就不同了，他們把孝弟之道視爲民眾自然的倫理（民彝），不含祈福免禍的條件。周誥中有不少關於重視孝弟之道的資料，茲舉康誥的一段話爲例：

元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祇服厥父事，大傷厥考心。……于弟弗念天顯，乃弗克恭

> 厥兄。……惟弔玆，不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。曰：乃其速由文王作罰，刑玆無赦。

這是眞正孝弟之道（無條件的孝弟之道）最早的文獻之一。如果上溯孔子所提倡的孝弟之道的淵源，這自然是不可忽視的資料。

二、重視輿論

在周書裏，常常可以見到重視民眾，保愛民眾等言論，顯然地那時已有民本的觀念。因有民本的觀念，所以就重視民情。康誥說：「天畏棐忱，民情大可見。」酒誥說：「人無於水監，當於民監。」都是很顯著的例子。而尤其突出的，是周公對於輿論的重視。無逸篇記述周公告誡時王，有這樣一段話：

> 嗚呼！自殷王中宗，及高宗，及祖甲，及我周文王，玆四人迪哲。厥或告之曰：「小人怨汝詈汝。」則皇自敬德。厥愆，曰：「朕之愆，允若時。」不啻不敢含怒。此厥不聽，人乃或譸張爲幻。曰：「小人怨汝詈汝。」則信之。則若時，不永念厥辟，不寬綽厥心；亂罰無罪，殺無辜。怨有同，是叢于厥身。

這和召穆公勸周厲王「止謗」的話，同爲古代鼓勵言論自由的重要文獻。而周公的這些言論，還早於在穆公諫止謗約摸二百年左右。在三千年前的哲人，已有這樣的卓見，眞是值得我們國人驕傲的。

三、君主不干涉司法

尤其難得的，是在西周初年，已經有了君主不可干涉司法的言論。這也是周公的偉大見解。在立政篇裏，記載周公告誡成王的話，說：

文王罔攸兼于庶言：庶獄、庶愼，惟有司之牧夫，是訓用違：庶獄、庶愼，文王罔敢知于兹。

這段話中的「愼」字，雖然有些不同的解釋；但「獄」字是指審判訟事說，則絕無可疑。本篇下文，周公一再地說：

相我受民，和我庶獄、庶愼。時則勿有間之，自一話一言。

繼自今，文子文孫，其勿誤于庶獄、庶愼，惟正是乂之。

他勸告成王，關於訟獄的事，只要讓法官（正）去做，天子連一句話一個字（言）也不要替代（間）法官們。周公說文王當年已這樣做，他更強調這事的重要性以告誡成王。三千年前的君主有這樣的作風，大臣有這樣的主張；使我們現代的人看來，眞爲之驚嘆不已。

孝道爲百行之首；重視輿論，君主不干涉司法，都是民主政治的基本條件。倫理、科學、民主，是我國文化的三個要素。除開科學不談，單就倫理和民主兩點來說，遠在三百年前，我們已有如此優異的基礎，怎不使我們發思古之幽情呢？

原載「中央月刊」，五卷一期（民國六十一年十月），頁一五九——一六四

今本尚書的眞僞

「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」從眞西山的大學衍義之後，學者所公認的這「十六字心傳」；在一般人心目中，都以爲是「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻」的。然而，這十六個字，是出於今本尚書的大禹謨篇；大禹謨乃是東晉時候梅賾所作的僞書，是用荀子解蔽篇所引的道經之語，改頭換面而成的。如此說來，這所謂列聖遞相授受的十六字心傳，不但堯舜做夢都沒想到，就在東晉時代，也還是新聞哩！

這不過只提到一端，在尚書裏，類此的情形太多了。我們知道，梅賾曾經僞撰了二十五篇尚書，欺騙世人達千年以上；直到清代初年，閻若璩作了一部古文尚書疏證，才把梅賾的騙局揭穿。這騙局被揭穿已經快三百年了；卻不料現代的許多學者，尤其大喊提倡國學的人，還連篇累牘地引用梅賾的僞古文。如果閻百詩（若璩）地下有知，不知他在作何感想。

筆者有感於此，於是把前人考證所得的結果，簡略地敍述一番；讓沒注意過這個問題的人，

知道今本五十八篇尙書裏面，那些是眞的，那些是假的，以免誤受梅賾的欺騙。但爲了明瞭它的來龍去脈，則一部十七史，卻不能不從頭說起。

今文尙書

尙書是不是孔子所編定？孔子刪書之說是否可信？這裏都不談它了。只是在秦始皇焚書以前，尙書有一百篇，這說法是可信的。當秦始皇焚書的時候，濟南伏生，把尙書藏在牆壁裏，因而沒被搜去燒掉。經過秦漢之際八年的戰亂，又經過漢高祖、呂后、惠帝三朝之後，到了漢文帝，才尋求研究尙書的人，但到處找不到。最後聽說伏生能治尙書，於是派了朝錯，去跟伏生習讀。這時，伏生已是九十多歲的老翁。而且，當他把尙書從牆壁裏取出來的時候，因爲殘爛和亡失的緣故，只剩下了二十九篇。伏生就把這二十九篇，教授給朝錯；並且用以教於齊魯之間：因此，尙書這部書，才能流傳下來。所可惜的，它只是殘本，而非完璧了。

漢代通行的字是隸書，朝錯等受自伏生的尙書，自然是用隸字寫的。漢人爲了別於古文，因而凡用隸字寫的經書，都把它叫做今文——即是說：當今的通行字體。伏生所傳的尙書，既用隸字寫成，所以叫做今文尙書。後來，又因爲今文經書和古文經書，不但字體不同，字句也有出入；而且今文家和古文家解說經義，也大有差別，因而成了兩大學派。這些，在本文裏，都不談它了。

伏生所傳二十九篇尙書的目錄如左：

一、堯典（包括今通行本的舜典，但沒有今本舜典篇首的二十八個字。）二、皐陶謨（包括今通行本的益稷）三、禹貢。四、甘誓。五、湯誓。六、盤庚（不分爲三篇）七、高宗肜日。八、西伯戡黎。九、微子。一〇、坶（今本作牧）誓。一一、鴻（今本作洪）範。一二、大誥。一三、金縢。一四、康誥。一五、酒誥。一六、梓材。一七、召誥。一八、雒（今本作洛）誥。一九、多士。二〇、無佚（今本作逸）。二一、君奭。二二、多方。二三、立政。二四、顧命。二五、康王之誥。二六、粊（今本作費）誓。二七、甫（今本作呂）刑。二八、文侯之命。二九、秦誓。

以上的篇目，是根據着王先謙考證的結果擧列的（見王著尚書孔傳參正）。另一個說法，以爲伏生傳授的只有二十八篇；那是把康王之誥和顧命合爲一篇。篇數雖然少了一篇，而實際上是相同的。不過，據王先謙的考證，把顧命和康王之誥合爲一篇的，是歐陽本和大小夏侯本，而不始於伏生。我以爲王氏的說法，較爲可信。

漢宣帝時（或以爲武帝時），河內女子曾發現了一批經書，在那裏面有一篇泰誓（這篇泰誓，恐怕是漢人杜撰的），送上朝廷。宣帝給博士們看了，於是把這篇泰誓，加入在尚書裏面。那時歐陽和大小夏侯本，都已把顧命合於康王之誥。加入泰誓後，大小夏侯本仍是二十九篇；歐陽本又把盤庚分作三篇，連同序一篇，共爲三十二卷（每篇一卷）。

伏生所傳的二十九篇尚書（後出的泰誓不算），是眞正出於先秦的。在今本尚書裏，幸而把它們都保存下來；不過這二十九篇，被分成了三十三篇（把堯典「愼徽五典」以下，分作舜典，

又加上了二十八個字；把皐陶謨「帝曰來禹」以下，分作益稷；把盤庚分作三篇）罷了。

古文尚書

漢景帝的兒子魯恭王，當他被封爲魯國的初年，大治宮室。他的宮室，是和孔子的故宅接隣的；由於擴大他的宮室，因而破壞了孔子的故宅。出乎意料地，在孔宅的牆壁裏，竟發現了大批竹簡。這批竹簡，乃是尙書、禮記、論語、孝經等書：這些書都是用古文寫的，乃是秦火以前的東西。而這孔壁裏的尙書，比起今文家所傳的二十九篇來，卻多了十六篇（分爲二十四篇，詳後）。多出來的十六篇，是：

一、舜典（此乃另一舜典；不是僞古文尙書從堯典裏分出來的——卽今本的舜典。）二、汨作。三——一一、九共（共九篇）。一二、大禹謨（非今本）。一三、益稷（同上）。一四、五子之歌（同上）。一五、胤征（同上）。一六、湯誥（同上）。一七、咸有一德（同上）。一八、典寶（今本無）。一九、伊訓（非今本）。二〇、肆命（今本無）。二一、原命（同上）。二二、武成（非今本）。二三、旅獒（同上）。二四、冏命（同上）

這十六篇（也可以說二十四篇）尙書，乃是眞正傳自先秦的。經過孔安國整理之後，到了武帝末年，孔安國的後人，把它奉獻於朝廷。恰巧那時正鬧戾太子巫蠱之事，因而沒把它公佈讓大家硏習。到光武帝建武之際，又亡失了武成一篇。漢末馬融、鄭玄諸家，雖然都治古文尙書，卻並沒給這多出今文本的十五篇（除武成言之）作注；因而這十五篇尙書，不被人們重視。到了西

晉末年永嘉之亂的時候，這剩餘的十五篇，也全部亡失了！這眞是我國文獻的一大損失。

桓譚新論說古文尙書五十八篇，乃是除掉和今文本相同的二十九篇（指有泰誓一篇的，和顧命合於康王之誥的本子說）之外，加上多出的二十四篇；又把盤庚分爲三篇，泰誓也分爲三篇，更把康王之誥分出來：所以總計是五十八篇。後來僞古文尙書的篇數，正是根據「五十八篇」這個數字。至於漢書藝文志說古文尙書五十七篇，那是因爲班固作漢書時，武成已經亡失，所以就少一篇了。

僞古文尙書

孔壁所出的古文尙書，亡於永嘉之亂，前文已經說過了。到了東晉元帝時候，豫章內史梅賾，忽然得到了古文尙書，而且有孔安國作的傳（卽注），送上了朝廷：這眞是天大的新聞。但據說還缺了一篇舜典；於是把堯典「愼徽五典」以下割下來，權充舜典。

可是，這冒牌的舜典，以「愼徽五典」開頭，而沒有「曰若稽古……」那一套，似乎不够排場。於是到了齊明帝建武年間，吳興人名叫姚方興的，便在大航頭得到了一篇全本的舜典。這大航頭本的舜典，比起冒牌的舜典來，在開頭多了二十八個字。那二十八個字，是：

曰若稽古帝舜，曰重華，協於帝。濬哲文明，溫恭允塞。玄德升聞，乃命以位。

有了這二十八個字，便堂而皇之的，很像一個「獨立成篇」的派頭了。

這梅賾所獻、姚方興所補的尙書，也就是千多年來通行本的尙書，總計是五十八篇，正和桓

譚新論所說的古文尙書篇數相合。當時的人固然信以爲眞；到唐代孔穎達等又根據了這個本子作正義，於是歷唐宋元明各代，它便成了尙書的定本。清代學者，雖多已知道它有二十五篇假書；但朝廷開科取士，依然用它作「國定教本」。直到現在，它還是最通行的本子；而且還有許多學者，不知道這五十八篇裏面，竟有近乎一半的假貨。

梅賾等五十八篇尙書的形成，是用伏生的二十九篇本作底子，而把堯典的「愼徽五典」以下分作舜典，又在舜典上加了二十八個字；把臯陶謨從「帝曰來禹」以下割掉，算是益稷；又把盤庚分爲三篇。這樣，伏生的二十九篇，就變成了三十三篇。此外，又杜撰了二十五篇，它們的篇目是：

大禹謨　五子之歌　胤征　仲虺之誥　湯誥　伊訓　太甲（三篇）　咸有一德　說命（三篇）　泰誓（三篇。這和河內女子的僞本也不同）　武成　旅獒　微子之命　蔡仲之命　周官　君陳　畢命　君牙　冏命

於是，就凑够五十八篇了。

杜撰的二十五篇尙書，宋代的吳棫、朱熹、蔡沈，元代的吳澄，以及明代的梅鷟等，都懷疑它。原因是這二十五篇的文辭，都不如其他各篇古奧。到了清初的閻若璩（字百詩），化了四十年的功夫，舉了一百二十八個證據，才斷定了那二十五篇，全是冒牌貨。後來惠棟（字定宇）更加以考證，於是這二十五篇是僞書，便成了定案。閻百詩的尙書古文疏證，惠定宇的古文尙書考，都是很容易見到的書，這裏不再介紹它們了。

孔安國曾否替古文尙書作過傳，還是問題。今本尙書的經文，都近乎一半是假的；那麼，所謂「孔安國傳」，也就不問可知了。

此外，在漢成帝時候，東萊人張霸，曾經僞造了一部一百零兩篇本的尙書。因爲張霸的騙局，當時就被揭穿；對於學術界，沒發生什麼影響，這裏不再詳細談它。

餘說

關於僞古文尙書的情形，前面已經說了個大概。那二十五篇僞書，當然沒有什麼史料價值。不過，僞書裏面，卻有不少句子，是從古書中剽竊來的；特別是先秦經籍中所引述的尙書文句，而不見於伏生所傳二十九篇中的，被僞古文尙書剽竊來的最多。自然，這些「贓物」，都各有其史料價値。這些「贓物」，閻百詩多已判歸了它的原主；後來，在朱駿聲所作的尙書古注便讀裏面，也分別把它們的來歷注明。筆者所作的尙書釋義（約本年內出版）一書，也仿照尙書古注便讀的例子，把「贓物」一一注明了出處。這樣，對於初讀尙書的人，在辨別眞僞這一方面，可以省下不少的氣力。

原載「幼獅月刊」，三卷十二期（民國四十四年十二月），頁五——六

尚書中不可盡信的材料

一

研治史學的目的是在求眞。這，除了以史學爲手段而企圖達到其政治目的的人們之外，應該是大家所公認的。求眞的工具，要靠正確的史料；而後代人傳說中的古事，不能無條件地把它當作古代的信史。這點，也應該是不會有人提出反對意見的。可是，我國傳統的古史——至今還爲大多數的讀書人所深信不疑的古史，卻有很多是根據後人的傳說而寫成的；甚至於有些是把僞書的材料當作了可信的史實。

「學者載籍極博，猶考信於六藝。」這是太史公當年作史記時所持的態度。誠然，經書裏的材料，比起其他短書小記的材料可信得多。然而，經書裏也不乏不可盡信的史料。特別是以記述史事爲主的尚書，孟子就首先懷疑過它。孟子盡心篇說：

盡信書，則不如無書。吾於武成，取二三策而已。以至仁伐至不仁，何其血之流杵也！

眞武成我們已經見不到了；因而無法證明它可信的程度究竟怎樣。孟子這種懷疑的精神是可佩的；但是，他所持的理由，卻不足以服人。因爲他只是推想，而沒有決定性的論據。

然而，尙書裏的確有些不可盡信的材料。而且，這些不可盡信的材料，至少有一部分孟子曾經見到過（如堯典——包括僞孔本的舜典、臯陶謨、湯誓）。孟子固然沒懷疑過它們。後來，我們最偉大的史書——史記，又把它們全部採用了。於是，這些不可盡信的材料；就成了二千多年以來大家所深信不疑的「信史」。

所謂尙書中不可盡信的材料，這尙書二字，是指伏生所傳的二十九篇尙書而言（或者把顧命和康王之誥合爲一篇，說是二十八篇）。因爲現在通行的五十八篇本的尙書——卽號稱「孔安國傳」的尙書，乃是東晉時梅賾（或作頤）所傳的本子。它是把伏生所傳的二十九篇，分成了三十三篇；又加入了僞作的二十五篇而成的。這二十五篇僞書，從宋代就有不少人懷疑它。到了明代梅鷟的尙書考異，已經把它們的僞迹，大致都揭發出來。淸初的閻百詩，又化了四十年的工夫，舉出了一百二十八個證據，判決了它們的確是僞書。閻百詩的這部名著——尙書古文疏證，從出版到現在，已經近三百年了。雖然現在還有些提倡經學的人，連篇累牘地引用這些僞書；雖然他們還津津有味地侈談所謂堯舜禹的十六字心傳（按：「人心惟危」等十六字，出於僞古文尙書大禹謨）。但稍微對經學史有些常識的人們，都知道這二十五篇已是經過判定有案的冒牌貨。所以本文就不再談它們了。

二

所謂不可盡信的材料，是指後代的人所傳說的古代史事而言。在尙書裏，像堯典——包括僞孔本的舜典、皐陶謨——包括僞孔本的益稷、禹貢、甘誓、湯誓、盤庚、高宗肜日、西伯戡黎、微子、牧誓、洪範、金滕，都是這一類的作品。這些，在古人認爲都是唐、虞、夏、商和周初時代的作品；依我們現在的眼光看來，除了盤庚三篇，可能作成在殷末或周初之外，其餘都是春秋晚年至戰國中晚葉時人的述古之辭。因爲從它們的文辭來看，它們固不像周誥那麼佶屈聱牙，也沒有文侯之命、秦誓那麼古奧；它們和論語、孟子等書，一樣的平易。卽此一點，就可以知道它們作成的時代，不會早到春秋中葉以前，更無論唐虞夏商和周初。而且，除了文辭平易之外，在堯典、皐陶謨、禹貢、甘誓、牧誓、洪範等篇中，都還有其他的證據，足以證明它們是晚出之書。這裏就把這幾篇分別提出來談一談。

一、堯典（包括僞孔本的舜典）

堯典的第一句話是「曰若稽古」。可見堯典的作者，已明白的告訴人們它是後人述古之辭。無奈兩千多年以來的經生們，都故作不省，而硬把它當作唐虞時代的著作。近年來，才有些學者懷疑它，討論它。於是有人認爲它是六國末年秦人將要兼倂天下時的作品；更有人認爲，它的作成時代，是在西漢年間。

很科學的方法。所可惜的，是推算堯典的星象，應該根據什麼經度、什麼緯度？「星鳥」之鳥，究竟是指南方七宿之總名而言，抑是單指其中的一宿而言？「星火」之火，是不是即詩經「七月流火」之火？所謂「中」，究竟是指晚上幾點鐘時的現象而言？推算時究竟應根據現在的赤道，抑是黃道？這些問題，如果不能確鑿的決定，推算起來，就會差之毫釐，謬以千里。所以據星象來推算堯典著成之時代的人，結果言人人殊。有的推算它確是唐虞時代的作品，有的推算它是西周初年的作品，也有人推算它是戰國時代的作品。

根據星象來判斷堯典著成的時代，既不能得到一致的結論。那麼，我們再看其他的證據（以下論堯典部分，略本拙著尙書釋義）：

（甲）「帝」字在古代，乃專指上帝而言。把人王稱做帝的，在眞實可靠的古籍裏，只有周易泰卦的爻辭、歸妹的爻辭和尙書無逸裏有「帝乙」這一個特例。稱人王爲帝成爲通例，嚴格的說，乃是戰國時代及其以後的風尙。堯典裏不但有「帝堯」之稱，而且很多地方，單用一個「帝」字以表示人君。這顯然是戰國時代或其以後的色彩。

（乙）在甲骨文、春秋時代及其以前的金文、周易的爻辭、詩經的雅頌裏，都是「祖妣」對稱，沒有「考妣」對稱的。考妣對稱，也始於戰國時代（甲骨文字研究釋祖妣篇有說）。堯典裏已有「如喪考妣」的話，可見它的著成時代，不會早到戰國以前。

（丙）五行之學，荀子說是「子思倡之，孟軻和之」。這話的眞實性如何，雖然還值得討

論。而洪範是談五行最早的文獻，似乎是沒有問題的。把五行配合四方和四季，更當在洪範之後。堯典記述四宅觀日和舜四時巡守，已經把四方配四季；這顯然是五行之說盛行以後的現象。洪範是戰國初年的作品（說詳後）；那麼，堯典之著成，自然不會早到戰國之前。

此外，如「克明俊德」以下七句，顯然是照着「修身齊家治國平天下」的理論安排的；「三載，四海遏密八音」，顯然是說三年之喪。修身齊家……的理論，和三年之喪的制度，都是儒家所提倡的。而堯典顯然地是受了儒家思想的影響。

但是，孟子萬章篇曾經引用了「流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危，殛鯀於羽山：四罪而天下咸服」五句；同篇又引了「二十有八載，放勳（此二字今本堯典作「帝」）乃殂落，百姓如喪考妣；三載，四海遏如八音」五句，而且明白地說明是「堯典曰」。可見，當孟子的時候，已經有了堯典。又如楚辭天問篇說：「不任汩鴻，師何以尚之？僉曰：『何憂？何不課而行之？』」這些話顯然是檃括堯典：「僉曰：『於！鯀哉。』帝曰：『吁！咈哉！方命圮族。』岳曰：『異哉。試可、乃已』等話而成的。可見屈原也曾見過堯典。屈原和孟子同時而年齡略小於孟子。可知至遲當戰國的中葉，堯典確已出世了。

二、臯陶謨（包括僞孔本的益稷）

關於臯陶謨篇著成在什麼時候，我曾在尚書臯陶謨篇著成的時代一文（載中央研究院歷史語言研究所集刊第二十八本）裏，作過如下的推斷：

（甲）皐陶謨說：「予決九川，距四海。」這「九川」二字，如果不用禹貢去解釋，就不知道它的意義是什麼。皐陶謨又說：「弼成五服，至於五千。」這兩句話，尤其明顯地是根據着禹貢說的。這證明了皐陶謨之著成，當在禹貢之後。而禹貢之著成，約當在春秋末年(說見後文)。自然皐陶謨之著成，不會早過春秋末葉之前。

（乙）皐陶謨說：「洪水滔天，浩浩懷山襄陵。」這顯然是抄襲堯典的：「湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。」皐陶謨又說：「能哲而惠，何憂乎驩兜？何遷乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？」」這顯然是用堯典「流共工於幽州，放驩兜於崇山，竄三苗於三危」的典故。（堯典說共工「靜言庸違，象恭滔天」；所以皐陶謨裏的「巧言令色孔壬」，必是指共工而言。）此外，如文章的筆調，僉字、都字、和亮采、底可績等詞彙的運用，也都和堯典一致。這些，在在都顯示着它和堯典著成的時代略同而稍後。

（丙）孟子公孫丑篇說：「禹聞善言則拜。」漢人趙岐、宋人朱熹，都以爲這故事是出於尚書。按：皐陶謨敍述了皐陶的一段話之後，接着說：「禹拜昌言曰：『俞。』」這當是孟子所謂「禹聞善言則拜」的出處。如此說來，皐陶謨的著成，也當在戰國時代而稍前於孟子。

三、禹貢

近三十年來，討論禹貢著成之時代的人很多。有的認爲它是春秋戰國之際的作品，有的認爲它是戰國時代的產物。有的認爲它當作成在戰國末年，更有人認爲它當作成在漢代統一之後。然

而，這些說法，都沒舉出了決定性的證據。只有章演羣的石雅，從梁州貢鐵鏤一事，推斷禹貢當著成在戰國時代。他的結論，雖然不太正確；但，鐵鏤的確是推論禹貢著成時代的重要證據。現在就筆者所見，推論如下（其中大部分論證，已見於拙著尙書釋義、及尙書臯陶謨篇著成的時代）：

（甲）在眞正可信的史料裏，在考古學者所發掘的材料裏，我國在西周時還沒有鐵器的痕迹，以前更不必說。但是，國語引管子的話，有「惡金以鑄鉏夷斤斸，試諸壤土」之語（管子書中關於鐵的記載頗多，因爲它是晚出之書，故不引用）；昭公二十六年左傳有「賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書」等語；詩秦風有駟驖之篇（此篇約作成於秦襄公至繆公之時），驖，是鐵色的馬。從這些證據看來，在春秋時代，才知道用鐵。禹貢既說梁州貢鐵鏤，可知它的著成時代，不會早到西周。

（乙）梁州的大部分是蜀地。甲骨文裏雖然有蜀地；但它乃是後代屬於魯國的蜀地，而非巴蜀之蜀。（說見拙著殷虛文字甲編考釋三〇二九條。諸家以爲巴蜀之蜀，誤。）牧誓也說到蜀。但牧誓乃是戰國時代的作品（說詳後）。而中原和蜀有來往，實始於秦繆公的時代。禹貢於梁州的記述，雖不免有小誤；但禹貢作者，對於梁州的地理知識，已經相當豐富。從這一點看來，禹貢的作成，不會在秦穆公以前。

（丙）在禹貢裏，沒有四岳、五岳的迹象（後人心目中的四岳和五岳，起源於堯典，即戰國之世；說見拙著岳義稽古——見淸華學報新二卷一期）；談到六府而沒說五行。而且，鄒衍的大

九州之說，必當在禹貢成書之後。如此說來，禹貢的著成，不會晚到鄒衍的時代。

（丁）魯哀公九年左傳說：「城邗溝，通江淮。」杜注：「於邗江築城穿溝，東北通射陽湖，西北至末口入淮，通糧道也。」而禹貢揚州所說的貢道，是「沿于江海，達於淮泗。」可見禹貢著成時，江淮之間，還沒有河流溝通着。

基於以上所述的理由，禹貢著成的時代，約當在春秋的晚葉。

四、甘誓

甘誓雖然只有短短的八十八個字；但，它是後人述古之辭，證據卻非常顯著。這證據就是「六卿」、「五行」、和「三正」等名詞。

在西周和其以前的文獻裏，沒見過六卿這一名詞。六卿這一名詞之起源，恐怕是由於晉國的范、中行、知、韓、趙、魏六族世爲命卿之故。甘誓說：「大戰於甘，乃召六卿。」可知此篇之著成，不會早在春秋以前。

五行之說，源於洪範；而洪範乃是戰國時的作品（說詳後）。終始五德之說，則創自鄒衍。甘誓說：「有扈氏威侮五行。」它這話的意思，是說有扈氏看不起應運而興的帝王。那麼，它已用了終始五德之說。據此可知它之著成，不會在鄒衍之前。

甘誓又說：「有扈氏……怠棄三正。」三正是夏正建寅、殷正建丑、周正建子。這些說法之興起，決不會早到戰國以前。因爲，在此以前，只用干支紀日，絕不用干支紀月或紀年。何況夏

人竟預知殷周的月建，尤其使人捧腹。

但，墨子明鬼下、莊子人間世、呂氏春秋召類篇和先己篇，都曾引述過甘誓。明鬼下和人間世的作成時期，雖難確定；但呂覽乃秦八年以前完成的作品，則是有明文可據的。如此說來，甘誓的作成時代，當在鄒衍之後秦八年之前。

五、牧誓

牧誓的文辭，極爲平易；比起大誥、雒誥、康誥等篇來，眞不啻天淵之別。卽此一點，就可知它是晚出之書。除此之外，還有更積極的證據。

崔東壁的洙泗考信錄說：「凡『夫子』云者，稱甲於乙之詞也。春秋傳皆然；未有稱甲於甲而曰夫子者。至孟子時，始稱甲於甲而亦曰『夫子』；孔子時無是稱也。故子禽、子貢相與稱孔子曰夫子；顏淵、子貢自稱孔子亦曰夫子，蓋亦與他人言之也。」後來李玄伯先生又作了夫子與子一文，更申明崔東壁之說。而牧誓裏武王當面稱呼他的友邦冢君和官員們，旣說「夫子勖哉」；又兩次說「勖哉夫子」。由此，我們可以斷言：牧誓是戰國年間人的作品。

六、洪範

劉節有洪範疏證一文（見東方雜誌二十五卷二期），推論洪範的著成，當在戰國末年秦統一之前。但，我認爲它作成的時期，似乎不會那樣晚。在拙著尚書釋義裏，曾有如下的推論：

（甲）本篇「恭作肅，從作乂，明作哲、聰作謀、睿作聖」等語，顯襲詩小雅小旻「民雖靡膴，或哲或謀，或肅或乂」，及「國雖靡止，或聖或否」諸語爲之。小旻之詩，蓋作於東西周之際；則本篇成書，不得早至西周。

（乙）本篇又云：「王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日。」師尹地位在卿士之下，與詩經及早期金文皆不合；可知本篇非西周時之作品。

（丙）荀子非十二子篇，以爲五行之說，乃子思所倡。而修身篇及天論篇兩引本篇「無有作好」至「遵王之路」四句，且均謂之「書曰」；是荀子曾見本篇。關於五行之文獻，更無早於本篇者。茲就荀子之說推之，本篇如不成於子思之手，則當成於子思之徒。

（丁）襄公三年左傳引「無偏無黨，王道蕩蕩」二句，文公五年左傳引「沈漸剛克，高明柔克」二句，成公六年左傳引「三人占，從二人」二句，而均謂之「商書曰」（前二事亦見國語，而不著「書曰」等字）。則是左傳成書時（約戰國前期；國語亦然），而本篇已先傳布。

（戊）本篇言五行所代表之物事，尚約而不侈；至鄒衍乃變本加厲。可知本篇之著成，當在鄒衍之前。

然則，本篇雖未必作於子思；而其作成時代，蓋約當戰國初年也。

三

除了上述的六篇之外，其餘像湯誓，它的文體和甘誓絕相類，又有弔民伐罪的思想；知它決

不是春秋以前的著作。高宗肜日和西伯戡黎，已有「高宗」、「祖己」和「祖伊」等稱謂，可知決不是當時的紀載。微子和金縢，文辭都很淺易，也決非殷末和周初之書。盤庚的文辭雖然古奧；但，既有「盤庚」之號，可知其決非當時之書。而且，在沒遷殷之前，就說「殷降大虐」；這顯然是後人把他當時的習慣稱呼，而誤用古人的嘴說出來的。它的作成時代，早則不過殷末，晚則可能到周初。總之，這六篇也都是後人述古之辭，而不是當時的原始文獻。不過，盤庚三篇，因爲著成的時代較早，它所根據的傳說，可能距眞的史實不太遠；至於其餘的十一篇，它們究竟能保存着多少史實就難說了。

後人的述古之辭，誠然不是僞書。那時的作者們，本沒有作僞的必要；他們只是根據傳說，而筆之於書。不過，以戰國年間人，而根據傳聞以述唐虞夏商或周初時事，那正像近代人根據傳說而塑成的關公神像一樣。那神像是赤紅臉，五綹長鬚，魁梧的身材，坐在太師椅上，拿着一册線裝本的春秋。太師椅和線裝書，我們可以確知非三國時代所有。至於面貌、鬍鬚和身材，有沒有一點和眞關公相似之處，就很難斷定了。所以，我們傳統的歷史，根據堯典，便說唐虞時代已知道一周年是三百六十六日，已知道閏月，已實行三年之喪，已有禪讓之制；根據禹貢，便說唐虞時的疆域，已經西北到了今之新疆，西南到了今之西康；根據甘誓，便說五行和三正之說，已經通行於夏代初年；……其可信的程度，究竟如何，是不難想像得到的。

說到這裏，也許免不了使好古之士憂心；他們會憂慮着，這樣一來，豈不把唐虞盛世給抹殺了！但是，我在前面說過，治史學的目的，是在求眞。每一個人都樂聞他自己國家的文明悠久，

筆者也不例外。但，情感究竟戰勝不過眞理。何況，不少的外國學者，已有鑒別我國古代史料的能力。把外國人都能够鑒別的我國史料，我們還閉着眼睛不加理睬，以致貽笑外人，這才是我們學術界的羞恥。

而且，拿考古學的材料來看，當殷代的中晚葉，我們的鑄銅藝術、雕刻藝術，已進步到可能使好古之士吃驚的地步。我們的文字，已進步到大量地用會意字和形聲字的地步，這些，決不是短期間所能一蹴而成的。如此說來，當傳說中的唐虞之世，我們很可能已有相當高度的文明。不過，要證明這一點，必須靠考古學者們的努力。

原載「新時代」，一卷三期（民國五十年三月十五日），頁二三——二五

以古文字推證尚書譌字及糾正前人誤解舉例

今天我們要談的題目，是就有關於書經方面的古文字，可以用來證書經裏的錯字。或是可以糾正前人之誤解的，隨便舉出幾個例子。這些例子，絕大多數是前人或是今人已經說過的。對於他們的意見，恐怕我有「擇焉而不精，語焉而不詳」之處；我個人也有一點點淺見，那畢竟是很少的。這些通通希望諸位先生指教。今天的題目是「以古文字推證尚書譌字及糾正前人誤解舉例」。本來，有了譌字，那必然就會發生誤解，兩者本來可以是一回事，用不着兩說。但是，我所以把它兩說的原因，是因爲一方面固然可用古文字來推證尚書裏的誤字，而另一方面是雖然尚書裏的字並沒有錯，可是我們依然可用古文字的材料，加以推證，知道後人有誤解的地方。這兩者的性質，並不完全相同，所以，我把它分成兩方面來說。

首先我們要說明的，就是：

一、尚書之譌字特別多，爲什麼尚書裏的譌字特別多呢？這是因爲有下列三點原因：

㈠由古文變爲隸書：在秦始皇焚書坑儒的時候，伏生是秦國的博士。當時，他是傳尚書的，

於是他就把寫在竹簡上的尙書，一說是藏在他家的複壁裏面（見史記儒林傳）；另一說是把它藏在山裏面（見論衡正說篇）。後來經過秦末之亂，楚漢八年之爭，到了亂事平定之後，伏生回到家中來找尋他所收藏的尙書。據說，收藏時是一百篇；到這時，許多竹簡都已經朽爛了，只有二十九篇完整無缺。這二十九篇，有人說是二十八篇（隋書經籍志）其實二者是相同的，因爲所謂二十八篇，就是把顧命和康王之誥合成一篇來算的，如果把那兩篇分開來算，就是二十九篇了，漢文帝時想找一位通尙書的人，經打聽的結果，知道濟南伏生本來是傳尙書的。但是，當時伏生年紀有九十多歲了，不能請他到漢廷來。於是乎文帝就派遣鼂錯到伏生家傳受尙書。原來，伏生所藏的尙書是用古文字寫的。鼂錯受書於伏生時，是用漢代通行的文字——隸書——來寫的。因爲一方面是鼂錯沒有受過古文字的訓練，再一方面是當時伏生年紀已很高，不能正言；同時，也由於鼂錯是河南人，伏生是山東人，二人口音相差很大。所以，鼂錯所寫的尙書，就有很多譌誤之處。又有人說，當時伏生年老不能正言，於是讓他女兒傳尙書給鼂錯（漢書儒林傳引衞宏定古文尙書序）。這種說法是否確實，還不能確切地證明。總之，鼂錯用漢隸把伏生原藏的古文本尙書傳寫下來，這是確實無誤的，也就因爲這個關係，而寫錯了很多字。

後來，封在曲阜的魯恭王，爲了要擴大他的宮室，竟侵佔了孔子原先的住宅。當拆到孔宅的牆壁時，發現了一大批竹簡，都是古文經書，其中有一部分是尙書。它比伏生所傳的尙書，多出了十六篇（漢書藝文志）。這十六篇現在姑且不去談它。後來把孔壁古文尙書獻上朝廷之後，就一直沒有人去研究它。直至西漢末葉時，劉向校書內廷，才取它來和伏生所傳的尙書對校。此

時，伏生所傳之尚書，已分成歐陽和大小夏侯兩種不同的本子。劉向將它校對的結果，就在這二十九篇當中，發現酒誥脫掉了一簡，召誥脫了二簡。每一簡，要是有二十二個字的話，那就脫掉了二十二個字；要是有二十五個字的話，那就脫去了二十五個字。脫文之外，甚有七百多個異字。以上是說從古文變爲隸書，就有這麼多不同的地方。

㈡衞包改古文爲楷書：那是唐玄宗天寶初年的事。當時所謂的古文，就是東晉時所傳下來的，並不完全是眞正的古文，其中有一部分是假的古文，一部分是眞的。唐玄宗命令衞包把古文改爲隸書，又改錯了一些字，有的是由於衞包認字不清，有的是他有意改動的。甚至也有玄宗下令改動而改錯的地方，例如洪範的「無偏無頗，遵王之義」，在玄宗讀起來覺得音韻不協，而其下文「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」都是協韻的。因此玄宗就下令改「頗」字爲「陂」字，以爲如此方才協韻。其實，講古韻的人都知道「頗」和「義」二字，本來就是協韻。因爲「義」字下半所從的「我」字，在古音讀起來就像「俄」字的音（顧炎武唐韻正卷十一「陂」字下），是與「頗」音相協的。而且「頗」字，說文解字說它是「頭偏也」，頭偏，就是頭部歪斜不正的意思。這個意義本來是很好的，用不着去改字，而唐玄宗居然下令把它改了。這是有意的改動，因而改錯了許多字。

㈢歷代傳寫傳刻之譌：中國古代的書都是用手寫的，沒有刻本。所謂沒有刻本是指唐代中葉以前來說的。用手來寫，固然會常常寫錯字，就是後來有了木刻本，甚至石刻，也還是常常有譌字。中國的書有石刻本，漢代末年靈帝時所刻的熹平石經，是最早的一部。但是嚴格地說，它還

不能稱爲刻本；因爲它雖然是刻在石頭上，可是當時還不知道用紙把它拓出來，或印出來，所以並不等於刻本。就以熹平石經爲例吧！它的後邊附有校勘記，當時並沒有用古文來校對，只是就伏生所傳下來的歐陽與大小夏侯的今文尚書，傳至漢末，已經有許多異字了。唐代中葉的刻本，今天我們已經見不到它們了，所能見到的唐本，只有唐石經本。木刻的經書，到了現代我們還能見到的，最早的是宋代的。但是，這許許多多的刻本，各家和各家的不同。那就是說，時代愈後，錯誤的字愈多，因此，如果我們要校正尚書的譌字，就得根據愈古的本子愈好，甚至再往前追，除了尚書的本子之外，再使用別的方法，例如利用古文字來推證，就是其中的方法之一。

二、漢代說尚書者，已有今文、古文兩派。後世經師，異義更多，這一點所要說的，就是今天講題中所謂要糾正前人誤解之處的原因。因爲漢代所傳的尚書，立於學官的都是今文派的。所謂今文派，就是伏生所傳的這一派。到了漢武帝時——這是一般的說法——實際上是在漢景帝末年，在孔壁中發現了一批古文尚書。古文尚書一直沒有立於學官，只有在西漢末年王莽當權時，一度立於學官。到了東漢，又不把古文經立於學官了。因此，傳古文的很少。要到東漢晚年才有幾家來傳古文尚書。古文尚書家的說法，與今文家的說法有很多解說歧異之處。雖然，至今所傳的古文家之說不够多，今文家之說也不完整。但是，從這些零碎的資料來看，同是一句話，就有不同的解釋。而我們以古文字資料來推證的結果，知道有的是今文家錯了，有的是古文家錯了，甚至於也許今文家古文家都錯了。因此，我後邊所舉的例子，雖然文字上沒有錯誤，但是以古文

字資料推證的結果，可以證明有許多後人誤解之處。

在此，我要說明的是本題所謂古文字，是指上古至秦代之文字而言，也就是現在我們能見到的古文字，像甲骨文、金文、璽印文字、匋文以及石刻文字等，以至連小篆和隸書，也都包括在內。話雖這麼說，可是我所舉的例子，並沒有舉這麼多。所以我的題目叫做「舉例」。以下就開始來談今天的主題。

關於推證僞字者

這一節所舉的例子有五個，第一個例子是：

一、堯典「平章百姓」之平字。「平」字，自漢代以來都讀作辨別的「辨」字。爲什麼呢？因爲早在詩經和書經都有這些例子[1]。而馬融、鄭康成二位古文家的堯典都作「辨」字。後來的本子，雖然寫的是「平」，但依傳統之說，仍要讀做「辨」。爲什麼平字可以當作辨別的辨字來講，是到了清代的惠棟才用古文字證明的。他說：「說文：『釆、辨別也。（中略）讀若辨。』古文作[illegible]，與平相似。」（見九經古義）由此可知，「平」字本來是古文的「[illegible]」字，把它寫錯了，將它當中的一畫拉直，就誤成了「平」字。也就是說，本來是「釆」字，後人不識，而將它誤爲「平」字的。這個譌字，由於古文字的證明，就可以不煩言而解了。

1 詩經如小雅采菽：「平平左右，亦是率從。」書經如洪範：「無黨無偏，王道平平。」「平」字均讀為「辨」字之音。

二、堯典「分北三苗」之北字。這裏所謂的堯典是通常所見本子中，在舜典的那部分[2]。「北」字，在這句話中很難解，大致上，一般的解說都作「背」的意思，說舜在攝政時，「竄三苗于三危」，把三苗之族都趕走了，也就是讓三苗分背而去。但是，此句上頭有一個「分」字，其下又有一個動詞「北（背）」，這兩字連在一起講，在文法上說，總覺得有些不安。早在三國時的虞翻就注意到這個問題：三國志虞翻傳中，裴松之注引虞翻別傳載虞翻曾說：「『分北三苗』，北，古別字。」但，後來一直沒有人再注意到這個問題。直到清代惠棟，他在九經古義中，才注意到虞翻傳的資料，所以他也說這個「北」字，應該是一個「別」字，因為說文上說兆是「分也」，從說文所引的例子看來，它就是分別的「別」字[3]。而南北的「北」字，說文作「𠔁」。由於分別的別（兆）字和南北的北（𠔁）字，字形很相近，「別」字是很容易誤成「北」字了。所以惠棟就斷定「分北三苗」就是「分別三苗」。由於三苗等蠻夷之族和中原的文化不同，因此，舜攝政時「竄三苗于三危」，把他們和中原的人分別開，迫使他們竄到遠方去。由此「分北

2　我們常見的本子，有堯典也有舜典，實際這二篇本是一篇，因為在伏生所傳的本子，就是一篇，孟子萬章上所引今本舜典部分的話：「二十有八載，放勳乃殂落。百姓如喪考妣，三載，四海遏密八音。」孟子說是「堯典曰」。由此可見堯典與舜典本是一篇。到了東晉時代所傳的古文，才把堯典分為二篇，這時，由於堯典開頭有「曰若稽古帝堯」等等的話，舜典開頭如果沒有「曰若稽古帝舜」等等類似堯典開頭的話語，那就不像個開頭，於是造偽的人就在舜典的開頭，加了二十八個字：「曰若稽古帝舜，曰重華，協于帝。濬哲文明，溫恭允塞。玄德升聞，乃命以位」這二十八個字還不是一次所加，而是先加了十六個字，後來又加上了十二個字而成的。因此除了這二十八個字之外，其餘原來是堯典的文字，它們原來是一篇，文字前後是相連接的。

3　我們現在寫「別」的字，乃是說文的「𠛬」字，是分解的意思。

三苗」這句話就很容易理解了。

三、大誥、君奭兩篇中「寧王」、「寧武」、「前寧人」等之寧字。前人解釋「寧王」，說是安寧之王，指的是文王。這種說法還比較說得過去。至於「寧武」二字，就比較費解了。他們說武是武事，「寧武」是把戰爭之事安寧下來之意。而他們解釋「前寧人」，就更費事了，必須先加上重要的主詞，說是以前的君王（指文王），他能够使老百姓們安寧下來。到了清末光緒年間，有一位研究金文著名的學者吳大澂，他作的金文書叫做愙齋集古錄，而專門談他在古文字方面之創見的一本書叫做字說。在字說中，他認識了許多前人沒有認識的鐘鼎文字，也因此推證出許多新的理論，可以糾正前人誤解經書的地方。金文中的「文」字，有的作「[glyph]」（史喜鼎），當中有一個「心」字。而甲骨文之「寧」字作「[glyph]」，兩個字很相近。由於吳大澂推證的結果，認識了「[glyph]」就是「文」字。因爲後來的「文」字都沒有作「[glyph]」的，後人遂把它誤認爲安寧的「寧」字。這是由古文變爲隸書時，前人所錯認的。由於吳大澂確認了「文」字的結果，對於尚書中的「寧」字就易於解說了。「寧王」就是文王，「寧武」就是文王和武王，「前寧人」一語，是由西周到東周初葉的習用語，它的意思是指已經死去的先人。周人稱過世的父親爲「文考」，稱過世的母親爲「文母」，稱過世的祖父爲「文祖」，而泛稱過世的人爲「前文人」。孔子說：「郁郁乎文哉！吾從周。」這話很對。周人特別是對於過世的人，都要加上一個「文」字。由這些資料對證，更證明吳大澂的說法是確然不誤了。

四、君奭「天壽平格」之壽、平二字。君奭篇中周公對召公奭說道：「君奭！天壽平格，保

乂有殷」。「保乂有殷」是保護殷王朝的意思。「天壽平格」這一句怎麼講呢？傳統的說法是說「平」是很平正，很正直；「格」當作至字講，就是到了的意思。「平格」二字合說就是說那人很干正，人格很好。而「天壽平格」是老天對於那個平正的人，要使他活得年歲高的意思。像這樣的解釋，在文法上看來，是不大妥當的，尤其是把平、格二字合說，當作一個辭來用，不但是沒有見過，也確乎是不容易把它講通。楊筠如在尙書覈詁[4]中說壽當爲疇，平當爲丕。爲什麼呢？因甲骨文裏的疇字作「□」，很像耕過了的田疇的樣子。後來的疇字，就是在□字的上邊加個頭，下邊加個尾巴而成的。實際上，這個□字在金文中，就當作「壽」字用的。所以我們說□（疇）、壽二字，在古代是通用的。至於「平」字，爲什麼本來是個「丕」字呢？因爲在古書，尤其是金文中，「不」字常常當作「丕」字用，而隸書的不字作「不」而且「不」字下邊的兩撇，常常是接得很平的，所以很容易訛成「平」字，「天壽平格」，楊筠如把它讀作「天疇丕格」，意思是天帝疇昔降臨於殷國。降臨也就是降福的意思，詩經和書經以及鐘鼎文字的「格」字都常有這個意思。因爲如此，所以君奭篇的下一句是「保乂有殷」。就是說天帝以前曾降臨於殷地，保護殷王朝。如此，上下文就可以怡然理順了，這是以隸書來證明尙書譌字的一個例子。

五、呂刑「無或私家于獄之兩辭」之家字。呂刑是談刑法的一篇文字，其末段是談判案的事情。這一句話的上邊說要想公正地判案，就得要「中聽獄之兩辭」，平心靜氣地聽取原告和被告雙方的口供，所以下邊就說：「無或私家于獄之兩辭」。這「私家」的「家」字，實在不易解

4　楊筠如爲王國維的學生，他所作的尚書覈詁，有許多地方用的是王國維的意見。

說。因此，我想「家」字，可能就是「圂」字之譌，因爲金文的家字作「𡧊」（辛鼎），而毛公鼎的圂字作「㘠」，二字很相近，只是「圂」字的下邊是封起口來，「家」字則沒有封起口來而已。「圂」字，後人都加水旁作溷，「㘠」字就比較少見了。而且我們知道竹簡上的字，是很容易磨掉幾筆的，把「㘠」字的下邊磨掉了一點，不就成了「𡧊」字嗎？因此，我想「家」字恐怕是「圂」字之譌。「無或私圂于獄之兩辭」，圂是亂的意思；那麼，這句話就是說判官不要把獄訟雙方的口供搞亂。如此，就很容懂了。

關於糾正前人之誤解者

這一節所要談的，是尚書中的字並不誤，可是用古文字資料來推證，可以發現前人誤解之處。關於這一項，我也舉五個例子。

一、高宗肜日　這是尚書中商書部分的一篇。傳統的解釋，以爲肜日是一個祭名，這個祭祀是「祭之明日又祭」。高宗就是武丁，高宗肜日，據說是關於武丁祭祀成湯的一篇記載。但是，我們用甲骨文的資料，可以證明傳統說法是錯誤的。這裏姑且只舉一個甲骨文的例子：「壬戌卜，貞：王賓卜壬，彡日，亡尤？」（前一、九、四）卜壬[5]就是史記殷本紀所謂的示壬，他是商湯

5　殷代的帝王逝世之後，他的子孫來祭祀他，那時還沒有謚號，只能給他一個「廟號」。這個廟號是看他的生日是那一天，在十干裡面，甲日出生的，就用「甲」。他的兒子祭他就叫做「父甲」，孫子祭他就叫做「祖甲」，曾孫以及再晚的孫子祭他，也通通稱他「祖甲」。但是，到了後來殷代的帝王同一日出生的更多了，兩代之後就把他叫做「祖甲」，這樣他到底是那一個甲呢？就無法知道了。所以必須給他來個分別，於是乎就用類似後來所謂的謚號。就他生前的行實，功業或是各方面的特徵，來給他取個字，例如武丁有武功，於是稱之為「武丁」；文丁（史記殷本紀作「大丁」，誤）能文能武，於是又把它稱為「文武丁」。這種稱謂起於殷末是個較為晚起的事情。詳情可以參見拙作「謚法濫觴於殷代論」。

以前的先公。某王儐請示王，用彡日的祭典來祭祀他，這一條卜辭就是卜問這事吉利不吉利的。王國維先生就用了類似這條的一些資料，證明了凡是「彡」日之上的帝王名號，都是被祭的帝王，而不是主祭的帝王（見觀堂集林高宗肜日說）。上例：「王賓卜壬，彡日」，是某王來祭祀卜壬，而不是卜壬來祭祀別人的。因此，就可以證明高宗肜日，就是高宗的後人來祭高宗，而不是高宗來祭祀成湯。今日所見甲骨文資料，比王國維先生所見到的多得多了，以更豐富的甲骨文資料，來核對王國維的說法，確乎是不錯的。這是一點。再一點，彡日之祭，在甲骨卜辭中所顯示的，也不是「祭之明日又祭」。董作賓先生就甲骨文資料，整理出殷代有五種經常的祀典，那就是彡，翌、祭、壹、劦這五種祭典輪流地排下來，來祭祀他們的先公先王。（詳見殷曆譜上編卷三祀與年）大概到了殷代的末年，把他們的先王，用這五種祭典排起日程來祭，三百六十天正好祭一周，所以殷代一年叫做一祀。這五種祭典中有一個彡祭，它有二種祭法：一種是當天祭的叫做「彡日」，譬如上例是在壬戌這一天，用彡祭來祭卜壬，叫做「彡日」，並不是「祭之明日又祭」。另一種是「彡夕」，它是前一天晚上來祭的，譬如我們說來祭卜壬吧！如果在辛酉的這一天晚上祭祀卜壬的話，卜辭就叫做「彡夕」。因此，彡祭有彡日，又有彡夕，大概後人誤會了，以爲它是頭一天祭了，第二天又祭，而把「彡日」誤解爲「祭之明日又祭」了。

二、禹貢：「祗台德先」　當夏禹平定了水土之後，開始分封諸侯以土地和民眾，分封的標準是「祗台德先」。這個「台」要唸成「以」聲，前人都把它解釋作「我」，這在爾雅中是有根據的。但是在句法上來說，「祗以我之德爲先」，上下文就沒法聯貫了。於是今人于省吾用了很多

金文資料，例如王孫鐘這個例子：「用享台孝（中略），用匽台喜」。從而證明台、以二字是可以通用的。爲什麼呢？因爲台字金文作「㠯」，後來變成了「㠯」（魏石經古文），也就是「以」字了，實際上，也就是「巳」字。巳、以（㠯）二字，在古代是通用的。而爲什麼「台」字要讀成「以」音呢？這就是它從「㠯」（巳）得聲的關係，直到現在從台的貽、怡等字，我們都還讀爲「以」字之聲音（只是平仄不同）。有了上述的證據，我們就知道禹貢所說的分封諸侯，是以諸侯的品德爲度，好品德就優先分封。因此，這句話也就不煩言而解了。

三、金縢：「予仁若考」　金縢這一篇是記載武王重病不瘉，周公恐怕武王有三長兩短，於是禱告太王、王季、文王等三王，想由他來代替武王死去。武王雖然有功業，但不如周公「能多才多藝，能事鬼神」。周公說道：「予仁若考。」。這個「若」字，按照王念孫父子的經義述聞（卷三）的解釋，可以作「而」字講，這是沒有問題的。「仁」字，可能是類似「仁厚」之意，而不是「仁愛」之意，因爲後者是對下來說的。姑且不去細論。而「考」字，歷來的經師都沒有合理解釋。于省吾舉了曆鼎等例子，如曆鼎上有「考（孝）晉（友）佳（惟）井（型）」的話，知道它是把「考」字當做「孝」字用。這種例子在金文中還有很多。由於這些資料，可以推證「予仁若考」是「予仁而孝」之意。這樣，作爲周公對其先王禱告的話，就文從字順了。

四、無逸：「殷王中宗」　中宗究竟是什麼人呢？從漢以來都認爲他是太戊。甲骨文發現之後，王國維先生見到一些資料，例如：中宗且乙，牛吉」（戩壽堂所藏殷虛文字第三頁第四片）

等[6]。開始疑心中宗到底是太戊？或是祖乙？後來，他又找到了太平御覽（卷八十三）中引的竹書紀年[7]，其中有「祖乙滕即位，是爲中宗，居庇。」的話語，正好與甲骨文的資料相合。於是，他就斷定殷王中宗不是太戊，而是祖乙（殷卜辭中所見先公先王續考）。我們今天能見到「中宗且乙」的甲骨文資料，比王國維時更多了。從更多的甲骨文上的證據，再來證驗王國維的說法，確乎是不刊之論。太戊是祖乙的祖父，差了兩輩。這個例子也是二千多年來所誤解的，由於有了甲骨文的資料，而把它糾正過來。

五、顧命：「敷重篾席，黼純。」當周成王駕崩之後，康王將行即位典禮，廟堂中擺設了這種席子，它是用細竹編製的席子，鋪了雙層。這種席子是以「黼」作它的邊緣（純）的。那麼，什麼是「黼」呢？前人都解釋爲黑、白相間的花紋（周禮考工紀畫繢之事及詩毛傳等）。也就是說以黑白相間的花紋，來做席子的花邊。「黼」字在古書中屢見。此外，還有一個「黻」（讀入聲）字，也很常見。它是黑青色的花紋（同上）。前人解說黼、黻二字，多只說它們顏色，而它

6　此處所舉的甲骨刻辭中有「牛吉」的話，是因為在殷代祭祀中沒有固定的祭品。祭祀前必先透過龜卜，來問所要祭祀的先人要幾條牛，幾隻羊，看先人認為多少滿意了，就用多少牛羊。如果不滿意，則加些祭品重新卜問，如此甚至有加到五百條牛的。

7　竹書紀年是一部先秦時代的好書，它同許多古書埋在戰國時魏安釐王的墳墓中。到了西晉太康年間，有小偷掘了魏安釐王的墳墓，因而發現了許多竹簡，其中就有竹書紀年這部書，沒有損壞。但是後來傳來傳去給傳丟了。大概到了明代，又有人做了一部假的竹書紀年，現在常見的本子，就是一部假造的。晚清時朱右曾知道它是假造的，於是，他就從古書中，一星一點地輯出了一部真的竹書紀年，當然他輯得並不夠全。到了王國維先生又陸續加以蒐輯，又輯出了許多資料。至今還有人繼續這項蒐輯的工作。因此，我們要看竹書紀年，就得看朱右曾和王國維先生所輯的真本竹書紀年。

們的形狀究竟怎麼呢？歷來眾說紛紜，莫衷一是。大抵上都說「黼」的花紋是斧形（如爾雅，尚書正義引孫炎說等），這種說法，從今日所見豐富的考古資料，各種器物上是找不出證據的。前人又解說「黻」之形狀是兩己相背之形（尚書正義引孫炎說、左傳桓二年杜預注）。這個說法，從漢代以來就有爭論，令人困惑，至今還沒有定論。我們從甲骨文上來看，黼黻二字，本來是一個「□」字（前四、三八、七），正是黼、黻二字的偏旁。它常用作衣服、席子等的花邊。我們拿鐘鼎彝器邊上的花紋，以及一個出土的殷代石人立雕，其衣領、衣下邊和袖口上所飾的花紋，推證起來，我想所謂兩己相背之形，當是□形的花紋。關於這項考證，我曾作過「釋黹屯」一文，收入拙著「書傭論學集」中，希望諸位先生指正。

結語

上面，已經把今天所要報告的主題講完了。最後，我想說明一下我所以來談這個題目的用意。在治學上來說，我們能利用的資料愈充實，所得到的結論也就愈正確；我們愈能夠利用新出的古代資料，所得的成果，愈能够超過前人。這話並不是說我們聰明超過了前人。而是因爲古人沒有見到這麼多的資料，而我們有幸，一旦見到了。反過來說，如果不能運用這些學術資料的話，那就免不了在古人的範圍裏兜圈子，不是說絕不會有所發現；但是要求有重要的創見，就很不容易了。

原載「孔孟月刊」，十卷九期（民國六十一年五月），頁二六—三二

編者按：本文爲民國六十一年四月二日上午九至十二時，先生在孔孟學會九十四次研究會之演講稿，由林政華、李偉泰先生記錄。

周誥十二篇中的政治思想

這裏所謂周誥十二篇，是指大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、洛誥、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命（合康王之誥）說的。十二篇中，雖然有些篇並不以「誥」爲名；但本文爲方便起見，姑且用「周誥」一詞來賅括它們。因爲那些不以誥名的諸篇，實際上也多半屬於誥體。在尙書的周書裏，這十二篇佔着最重要的成分。因爲它們眞正是西周初年的文獻（眞正西周初年的文獻流傳到現今的實在太少了）；既不是後人根據傳說的述古之作，也沒有後人羼進去的材料。而且，這十二篇作品，統統出於王朝；因而，它們所表現的政治思想，乃是西周初年周朝君臣的政治思想。

一、國即家家即國

在傅孟眞先生的論所謂五等爵文中說：「殷周之世，在統治者階級中，家即是國，國即是家。」試看西周盛時，那些「爲周室輔」的諸侯，大都是姬姓之國。單就這一點來說，家天下的

意味，已經表現得很透澈了。我們再看周誥。大誥說：

王若曰：猷！大誥爾多邦，越爾御事。弗弔！天降割于我家，不少延（按：此指武王之喪說）。洪惟我幼沖人（此成王自謂），嗣無疆大歷服。

「天降割於我家」，等於說「天降災害於我國」。再看周公以成王之命告誡殷多士的多士篇說：

在今後嗣王（指商紂說）誕罔顯於天，矧曰其有聽念於先王勤家？

不說先王勤國，而說先王勤家。可見在周初統治者的意識中，家和國是沒有什麼分別的。

他們既以國爲家，那麼，國家的財富，也就等於他們的家產。劉邦少年時，嘗被父親罵他治生產不如仲力；後來得了天下，報復他父親說：「今某業所就，孰與仲多！」正可以說明了家天下者的心理。國家的財富，既等於他們的家產；那麼諸侯也就等於他們的佃戶。佃戶對於主東的重要任務是納租，諸侯對於王朝的重要任務便是享獻。梓材說：

今王惟曰：先王既勤用明德，懷爲夾，庶邦享作，兄弟方來。亦既用明德，后式典集，庶邦丕享。

在洛誥裏周公告成王也說：

汝其敬識百辟享，亦識其有不享。享多儀，儀不及物，惟曰不享。惟不役志於享。

他們既把天下當作私產，自然他們希望着子孫萬世傳之無窮。所以梓材說：

惟曰：欲至於萬年惟王，子子孫孫永保民。

二、國運由於天命

國家的興亡，乃是由於天命：這種觀念，在周誥裏，是隨處都可以見到的。這裏且隨便舉個例子：

天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。（康誥）

嗚呼！皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。（召誥）

王若曰：爾殷遺多士！弗弔！昊天大降喪於殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，勑殷命終於帝。（多士）

周公若曰：君奭！弗弔！天降喪於殷，殷既墜厥命，我有周旣受。（君奭）

在周頌的敬之篇（西周初年作品）裏說：「敬之，敬之！天惟顯思。命不易哉！無曰：『高高在上。』陟降厥士（事），日監在茲。」這說明了老天雖然高高在上，但它卻一天到晚，睜着眼睛，監視着人們的行爲。人們所作所爲，事無巨細，老天都知道的。周誥中關於這一種觀念，也屢次提到：

惟乃丕顯考文王，克明德愼罰，不敢侮鰥寡，庸庸祗祗，威威顯民。用肇造我區夏，越我一二邦，以修我西土。惟時怙（故），冒聞于上帝；帝休。（康誥）

惟厥罪無在大，亦無在多，矧曰其尚顯聞于天。（同上）

由於這種關係，所以當政的人，就必須兢兢業業，勵精圖治了。（詳後文）

上天對人們的行爲，看得非常清楚。但人民對於上天的意旨，除了那些顯著的現象——如降福降災等而外，則是不易揣知。如果遇到不能顯明地知道天意的時候，他們將怎麼辨呢？他們的辦法還是有的，那就是乞靈於卜筮。大誥說：

天休于寧（文）王，興我小邦周。寧（文）王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。

又說：

又說：天亦惟休于前寧（文）人，予曷其極卜？敢弗于從率寧（文）人有指疆土？矧今卜筮吉？肆朕誕以爾東征，天命不僭，卜陳惟若茲。

總之，國運的興衰，是由於上帝的意旨；而上帝的意旨在不能顯知的時候，是可以靠卜筮測知的。但人們的行爲，上天是非常清楚的；所以如果希望國運隆盛，就必須順從天意，勵精圖治。

三、修德保民與勵精圖治

人們的行爲，既然事事上聞於天。而上天是愛民的，是奬善懲惡的。所以統治者如果希望永保他的國家，就必須修德、保民、和勵精圖治。

能修德才能够符合天意；這類的話語，在周誥裏是可以常常見到的。如：

節性，惟日其邁；王敬作所，不可不敬德。我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不

敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。（召誥）

……肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。（同上）

惟天不畀不明厥德；凡四方小大邦喪，罔非有辭於罰。（多士）

德，只是一個空洞的名詞。究竟那些事情在他們算做美德？根據這十二篇周誥，我們還不能作一個具體的說明。但，有三點是和修德有關的。就是：（一）法古；（二）保民；（三）尚勤勞，戒淫佚。關於法古的，如：

我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。（召誥）

曰：其稽我古人之德。（同上）

嗣守文武大訓，無敢昏逾。（顧命）

往敷求於殷先哲王，用保乂民。……別求聞由古先哲王，用康保民。（康誥）

關於保民的，如：

王啓監，厥亂（治）爲民。曰：無胥戕，無胥虐，至於敬（鰥）寡，至於屬婦，合由以容。（梓材）

皇天既付中國民，……肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。（同上）

嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。（召誥）

而保民的要務，則是愼刑罰。如：

王曰：嗚呼，封！有敘時，乃大明服，惟民其勑懋和。若有疾，惟民其畢棄咎。若保赤

子，惟民其康乂。非汝封刑人殺人，無或刑人殺人；非汝封又曰劓刵人，無或劓刵人。（康誥）

用其義刑義殺。（同上）

有夏……厥圖（鄙）帝之命，不克開于民之麗（法網）；乃大降罰，崇亂有夏，因甲于內亂。（多方）

關於愼刑罰一點，呂刑篇中說得最詳悉。因爲呂刑不類周王朝的書，其著成時代或許晚至東周，所以這裏沒引述它。

至於尙勤勞、戒淫逸的話語，更是周誥中處處可以見到的。無逸一篇，且專論此事。我們試看下面的證據：

往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。（康誥）

在今後嗣王（謂商紂），……誕淫厥泆（逸），罔顧于天顯民祇。惟時上帝不保，降若茲大喪。（多士）

乃惟爾商後王，逸厥逸，圖（鄙）厥政，不蠲烝，天惟降時喪。（多方）

無逸篇開頭便說：「嗚呼！君子所其無逸！」其下歷述殷代的帝王勤勞的便享國長久，荒寧的便享國短暫；然後又舉周文王的例子說：

文王卑服，卽康功田功。……自朝至於日中昃，不遑暇食，用咸和萬民。文王不敢盤于遊田，以庶邦惟正之供。

他們之所以這樣兢兢業業，乃是周人對於天道觀念，比起殷人來，已有了些許不同。殷人似乎是一味地仰賴天，仰賴先祖。周人則認爲如果修德、保民、勵精圖治，上天才保祐他；反之，上天就要懲罰他。因此，有國的人，全靠自己努力，不可專門信賴上天。大誥說：「天棐忱辭，其考我民」；康誥說：「天畏（威）棐忱；民情大可見，小人難保」；君奭說：「若天棐忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥」；又說：「天不可信，我道惟寧（文）王德延……」；都是申明要靠自己不要靠天的意思。

總之，他們認爲有國的人，應該修德，應該保民，應該勤奮圖治。雖然他們的目的，是爲了子孫永享；他們的策略，是爲了討好上帝。但，他們既認爲「敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂」（用黃梨洲語）是一種罪惡，在那時有這種思想，已經難能而可貴。如果能够眞正照着他們的意思做到，豈不竟是後世儒家所理想的明主了嗎？

四、建侯與命官

顧命（合康王之誥）記述康王卽位時，告誡諸侯說：「昔君文武，……乃命建侯樹屏，在（照顧）我後之人。」就周初封建諸侯的情形來看，建侯的目的，固然是爲了使他們享獻；而尤其重要的，還是在「樹屏」。封在故殷王畿之地的康叔，封在殷王畿以東之魯國的周公，都是武王的弟弟。封在殷王畿西北之唐國的叔虞，是成王的弟弟；東北之燕國的召公，是周王室的本家；東方齊國的太公，又是周王室的至親（武王的岳父）。「大邦維屏，大宗維翰。懷德維寧，宗子

維城。」（見詩大雅板篇）這幾句話，正可以明了建侯的至意。又在居天下之中的洛汭，建築了一座「大邑洛」，把殷頑遷到那裏，而使周公坐鎭；用以鎭撫殷遺，控制四方：尤其是一個高明的策略。

至於諸侯的爵祿，在周初，雖然還不會像孟子所說的公侯伯子男五等爵那麼秩然有序（說見中國歷史地理一書中拙著的殷周篇）；但那些侯、甸、男邦、采、衞（見康誥、酒誥等篇），名稱既不相同，可知在方域上，或貢賦上、或其他的關係方面，必然是有分別的。

至於任官方面，在立政篇裏，曾開了一個官名單子。說：

立政任人：準夫、牧、作三事，虎賁、綴衣、趣馬、小尹，左右攜僕，百司庶府，大都、小伯、藝人、表臣、百司，太史、尹伯、庶常吉士，司徒、司馬、司空、亞旅，夷、微、盧、烝、三亳、阪、尹。

雖然有這麼一個「職官表」，但，可惜的是，那是朝廷之官？那是都邑之官？我們旣無法弄淸楚（朱駿聲說未必可信）；諸官的職掌，我們也多半不能詳悉；甚至有的是不是官名，也還成問題（諸家解說紛紜，莫衷一是）。而且，這個「職官表」所羅列的，也並不是全部的職官；因爲有些官名，如太保（見召誥、顧命）、作册（見洛誥）、師氏（見顧命）……就都不在內。

至於用人的原則，則是用善士而不用邪佞的人。立政說：

繼自今立政，其勿以憸人，其惟吉士，用勱相我國家。

而有些殷遺民還居然能被周朝命以官爵，多方說：

天惟畀矜爾（指殷人），我有周惟其大介賚爾。迪簡在王庭，尚爾事，有服在大僚。

這雖然懷柔政策，也可見周王的雅量了。

五、尊民意重司法

在周初的政治思想中，有特別值得表揚的兩點：卽尊重民意，和不干涉司法。

無逸是記載周公告誡成王的書，在末後的一段說：

周公曰：「嗚呼！自殷王中宗、及高宗、及祖甲、及我周文王，茲四人迪哲。厥或告之曰：『小人（卽小民）怨汝詈汝。』則皇自敬德。厥愆，曰：『朕之愆，允若時（是）。』不啻不敢含怒。此厥不聽，人乃或譸張爲幻。曰：『小人怨汝詈汝。』則信之。則若時，不永念厥辟（法），不寬綽厥心，亂罰無罪，殺無辜；怨有同，是叢于厥身。」周公曰：「嗚呼！嗣王其監于茲！」

這些話說得多麼警策，在三千年後的我們看來，也還一點不覺得陳腐。

在立政裏，有一段談到君主不應當審訊刑獄。它舉文王作爲榜樣，說：

文王罔攸兼于庶言：庶獄、庶愼（于省吾釋愼爲訊），惟有司之牧夫，是訓（順）是違；庶獄庶愼，文王罔敢知於茲。

關於審訊刑獄的事，「惟有司之牧夫，是訓是違」；「文王罔敢知于茲」。這種不干涉司法的思想，也居然發現在三千年前；這使我們不但感覺着驚奇，簡直值得我們驕傲了。

六、結語

總觀上述周誥十二篇中的政治思想，它不但是後來儒家政治思想的濫觴，實無異是儒家政治思想的雛形。孔子夢寐思念周公，又說：「郁郁乎文哉！吾從周。」談道統的人說：「文武周公傳之孔子。」單從政治思想方面來看，我們也可以證知這話是不虛的。

原載「中國政治思想與制度史論集」（臺北市，中華文化出版事業委員會，民國四十三年十一月），頁一—九

對於「與五行有關的文獻」之解釋問題

敬答徐復觀先生

去年歲初，我曾經寫了「尚書中不可盡信的材料」一文，送給新時代。當三月十五日那篇文章在新時代一卷三期刋出的時候，正是我因胃潰瘍在醫院裏開刀後的第十一天。三月底我出醫院回家，還經常地息偃在牀。不久，我便接到徐復觀先生的來信，大意是說，他看了我那篇文章之後，甚爲不快；打算作一篇文章批駁我。我當卽回信，對於他肯指教我的厚意，表示竭誠歡迎。去年十月五日，在民主評論第十二卷十九期裏，開始刋出了徐先生的「陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題」一文，連續刋登了三期，到十二卷二十一期，全文刋畢。其中駁辨拙文的部分，主要的是關於甘誓和洪範兩篇著成的時代問題，也偶爾涉及堯典和禹貢等成書的時代問題。徐復觀先生樂予指教的盛意，我是非常感謝的；但他論這兩篇書的著成時代以及有關其他論證，卻未能都使我信於理而饜於心。爲了報答徐先生的盛意，我本當卽刻寫一篇答覆的文章，請徐先生指教。但月前我正爲史語所的集刋趕寫一篇論文；又因大病之後體力還

沒完全恢復，不敢過作勞碌，所以平時只在每天上午，從事寫作；因而那篇論文，化了一個多月的時間才寫成。繼之以學校的期中考試，以及其他瑣務，以致稽延至今，才來奉覆，這是我首先應向徐先生表示歉意的。

其次，本年度我曾經在我服務的機關裏，立了一個研究計劃。爲了能以全部的時間完成這一計劃，我並曾向我服務的機關作過諾言：在本年度內不爲本機關以外的任何刊物寫稿。這篇答覆的文字，雖然可以自我解嘲說是通訊，和正式的文稿不同。但通訊的篇幅究竟不宜於太長。而且，我的時間也不允許我作太長的通訊。因而這篇答覆，只能作原則性的陳述，而不能逐條討論。至於陰陽五行的問題，友人李漢三先生，曾經化了兩年半的時間，作成了「陰陽五行說探源」和「先秦陰陽五行說之傳佈」兩文，不久將陸續問世。此兩文的論證，有的和徐先生的意見相似，有的則不相同。孰得孰失，等到李先生的文章發表後，學術界當會有所評判；所以我這裏不想涉及此一問題。這點也請徐先生原諒。

徐先生把二十八篇尙書，分爲三類：

(一)開始並無原始文獻，而只有許多口頭傳說；這些傳說，到了文化發展到更高的階段時，即由史官加以整理、編纂，把口傳的材料，寫成文字的材料。………尙書的堯典、皐陶謨、禹貢，當屬於這一類。

(二)將原典重加整理過的材料。此種材料，原有眞實文獻存在；但經過若干年後，尤其是經過了改朝換代以後，有人重新加以整理，以便於流傳閱讀。在整理時，不免把原文加以今

譯，因而雜有整理時的名詞、口吻、氣氛；但於原有的底子，並未加以改變。今日尚書的甘誓、湯誓，高宗肜日、西伯戡黎、微子、洪範等皆是。

㈢是傳承下來的原始資料。商書中的盤庚及周書，大體是屬於這一類。

徐先生所定的第一類，除了「史官」二字，我覺得還有待推敲外；其餘的意見，我都是贊成的。他所定的第三類，很愼重地用了「大體」二字；因此，他這一觀點；我也贊成。至於他所定的第二類，問題就多了。在漢代固然有以今譯古的例子，如太史公之譯尙書。但，他是爲了敍述整個史事，從而把古代史料嵌在自己文章裏；而成爲自己文章的一部分。因此，他把當時不大通俗的文字，使它們變得通俗些，以便和他自己的文章配合。這和只譯單篇，使它「便於流傳閱讀」的情形，大不相同。只譯單篇，「以便於流傳閱讀」的，在古代我找不出這種例子；因而我不敢相信在先秦時一定會有這種情形。尤其是徐先生舉出了甘誓、湯誓、高宗肜日、西伯戡黎、微子、洪範等，以爲當屬這一類，我更不能找到必然如此的證據。

誠然，徐先生也曾舉了兩個理由，企圖證明甘誓等是「出於原典的整理」。他說：

> 第一，從文體看，都是單一事件的完整紀錄，既沒有堯典等的「曰若稽古」，及由編纂而成的複雜內容；也不同於先秦諸子所述的古代故事，都是與上下的議論相連，從內容與文體看，總沒有獨立性。先秦有能力憑空造出這些東西的人，要就是容納在一連貫故事中，要就是容納在表達自己思想的議論中。主張甘誓這些東西是出自戰國人之手的人，誰能在先秦諸子百家中能找出以一事件爲單元的獨立而完整的文體之例？第二，從內容看，它

們的文字，雖比周初文獻，遠爲平順；但如前所述，周初文獻中的道德觀念，較堯典爲單純；而甘誓湯誓中的道德觀念，又較周初文獻，更爲單純。這只要稍爲留心作一對比，不難立刻可以承認的。

我覺得徐先生兩點理由，都很難成立。第一，從文體上看，現存的逸周書五十九篇，幾乎篇篇都是「以一件事爲單元的獨立而完整的文體」。怎能說在先秦諸子百家中，找不出這種文體的例子！若說它們沒有「曰若稽古」的字樣；那麼徐先生認爲由口頭傳說而經過整理編纂的禹貢，又何嘗有「曰若稽古」呢？第二，從內容上看，像晉士匄同盟于亳的載書（見襄公十一年左傳），衞蒯聵的戰禱（見哀公二年左傳），這兩篇誓辭中的道德觀念，以乎也較周初文獻，更爲單純。我們能據此便認定這兩篇誓辭是西周初年以前的作品嗎？

而徐先生的妙用，主要的就在他所定的第二類。因爲有此一類，則合乎自己觀點的文辭，便可以說那是原典；不合乎自己觀點的文辭，便可以說是「整理者以今述古」的。這樣，在行文上，自然方便多了。譬如甘誓，使人疑爲它是後出的史料者，主要的是由它有六卿、五行和三正這三個名詞。而徐先生則肯定了「五行」是當時的原典；而「六卿一詞」，則是「殆來自整理者的以今述古」。至於「三正」，「則不必強爲之解」了。又如周易乾初九的小象，有一陽字；坤初六的小象，有一陰字；泰卦與否卦的兩象傳中，皆有陰陽字。由於這四處陰陽字，和徐先生的議論不相合，於是徐先生便「認爲這是陰陽觀念流行以後，秦漢的易學家中，有人特別重視此四卦，因而加以改寫的」。所以有了第二類這一規定，則發而爲文可以上下馳騁，無往而不利了。

然而，依我看來，這些用着春秋戰國時代的名詞，表現着晚周時代的口吻、氣氛，而又通篇文體一律，沒有斧痕的甘誓、湯誓……等篇，如果歸入徐先生所分的第一類裏，似乎才心安而理得些。

其次，關於判斷問題的方法，我和徐先生的意見，也有出入。譬如徐先生說：

譬如堯典中所說的歷象星辰，現在有的人便以爲不足信；但我們只要想到古巴比倫在天文上的成就，則中國在唐虞時代已積累有了若干歷象的知識，而這種知識，在政治上是有一定的人加以傳承，可以不受改朝代的影響，因而保存了下來，又有什麼稀奇？

徐先生由於古巴比倫在天文上的成就，而推論堯典中所說的歷象星辰，不足懷疑。這樣的論證，我覺得太簡略了。因爲如果要說明我們的歷術是受巴比倫的影響，卽使不能舉出直接證據來，也要說明巴比倫和我國古代文化交流的情形，作爲旁證，才能使人相信。更進一步來說，卽使千眞萬確地證明我國古代歷術，是受巴比倫的影響；又千眞萬確地證明唐虞時代確有歷法，也不能就說定堯典中所說的歷象星辰，眞是唐虞時的歷法。因爲堯典所記的四個中星，依照現代天文學家的推算，固然有人說那是唐虞時代的現象，但也有人推算爲西周時代的現象；而尤以推算爲戰國時代之現象的人爲多。這個問題如果不能解決，則堯典中所說的是否爲唐虞時代的歷法一問題，便不能輕下斷語。

又如徐復觀先生說：

例如梅原末治在「中國出土的一羣銅利器」一文中，介紹在河南衞輝出土的青銅所製的利

器，係把鐵嵌入到裏面去作刃，其年代爲在紀元前一千年代之初期，這豈不把西周尚無鐵的應用，由此以推斷禹貢成編的年代的根據推翻了嗎？尚書立政，乃周公告成王之辭。其中謂「其克詰爾戎兵，以陟禹之迹；方行天下，至於海表，罔有不服，以覲文王之耿光，以揚武王之烈」；准此以推，則我民族在夏禹時聲敎所被，已經「至於海表」，因而對域中有所規劃，這在周公是信以爲眞的；因爲他不僅生在我們三千年之前，而且他是實際政治負責人，看到了我們所不能看到的典册；加以他親自天下從商朝手中接收過來，他不能像一般文人樣，隨意的誇大；所以他的話是有權威性的。然則今人憑什麼理由、證據，而可認爲禹貢上所說的疆域，不是三代相傳之舊呢？

用徐先生所引的證據，在我是不敢得到徐先生那樣論斷的。在紀元前一千年代的初期我國已有鐵器之應用這一說法，其眞象如何，似乎還有討論之餘地。因爲日本近重眞澄和道野鶴松，都曾用化學方法分析過秦代記有銘文的戈和類似該型的戈各一個。近重眞澄分析的結果，在該戈中，鐵的成分竟沒有絲毫；道野鶴松分析的結果，鐵的成分，只佔百分之〇．三。由此看來，褚德彝氏賣給美國人的那批所謂衞輝出土的銅器（卽梅原博士所論者），其實際情形，究竟如何，似乎還有待於檢討。（它們是否確爲西周初年之物？它們那鐵的成分，是有意使用的？還是無意混入的？都是值得討論的。）卽使撇開這些不談，而承認在西周初年我國已有鐵器使用；然而西周初年，上距夏禹的時代，還有一千餘歲（依照孟子的說法）。又怎能因爲周初已用鐵器，從而斷定夏禹時也已用鐵器呢？

立政的「方行天下，至于海表」，是說周人。所以下文說：「以覲文王之耿光，以揚武王之大烈」。這「至于海表」的，是不是禹迹，本來還值得討論。我們承認那是禹迹；而現在的渤海、黃海之外，也就是海表。怎樣能由此海表二字，就可以斷定禹貢所說的疆域（西南到今之金沙江，西北到今之新疆），是「三代相傳之舊」呢？周公誠然以王命對殷人說過：「惟爾知惟殷先人，有册有典」。但我們應當注意這個知字，知和見究竟還有分別。殷朝的典册，在紂都一炬之後，究竟還能存在着多少，實在值得注意。周公見到多少殷代的典册，也是值得注意的問題。至於夏代，有沒有典册，都成問題；周公是否見過夏代的典册，更是問題中的問題。那麼周公雖然是「實際政治負責人」，雖然「他的話是有權威性的」。然而，他所知道的禹迹，最可能地也不過是「開始無原始文獻，而只有許多口頭傳說」的禹貢之類。後於大禹一千餘歲的周公，憑藉着這些傳說，即使他曾具體說過禹的疆域，其眞實性如何，也還值得討論；何況他並沒有說。我們「憑什麼理由、證據，而可認爲禹貢上所說的疆域」，就「是三代相傳之舊呢」？

復次，我覺得徐先生的這篇文章裏，頗不乏意必之辭。譬如徐先生說：「六府亦稱爲五材」；說：「詩經豳風『七月流火』，即以火言天象」（里按：徐先生是把此流火之火，當作水火之火。）；說：「六卿與『六軍』「六師不可分」；說：「不僅呂不韋罷相後的兩年間，賓客尚盛，在情理上當以全力修補初稿，即死後亦當由其門客不斷地加以修補」（里按：指呂氏春秋）。這些，我都無法找到足以支持徐先生之說的證據。尤其徐先生說洪範：

所以它是一條一條的列舉的形式。此一形式，在今日可以看到的先秦文獻中，是最爲獨一

無二的突出的形式。

按：論語裏的「六言六蔽」、「君子有九思」、「尊五美，屏四惡」……中庸裏的「凡爲天下國家有九經」，都是一條一條列舉的形式。這些，也許徐先生要說：它們的篇幅太短了，不足和洪範相提並論。那麼，周禮的全部都是一條一條列舉式的。這，也許徐先生要說，它沒標明一、二、三……等數字，也和洪範不同。那麼，我們試看逸周書的大武、小開武、寶典、文酌、……等篇，韓非子的內儲說上七術，內儲說下六微，外儲說左上、左下、右上、右下、八經……等篇，管子的兵法，四時等篇，孫子的計篇，呂氏春秋的全部，都是一條一條列舉的形式，都和洪範的形式一樣。所以，與其說洪範「在今日可以看到的先秦文獻中，是最爲獨一無二的突出的形式」；不如說「就今日所能見到的先秦文獻看來，像洪範那樣一條一條列舉的形式，是春秋到戰國年間很流行的文體」，才合乎事實。

另外，徐先生對於鄙說，也頗有誤會的地方。例如我在尙書釋義裏（在「尙書中不可盡信的材料」一文裏也說過），說洪範成書，約當戰國初年；而對於左傳中三處引及洪範一點，我的解釋是：

> 惟襄公三年左傳引「無偏無黨，王道蕩蕩」二句，文公五年左傳引「沈漸剛克，高明柔克」二句，成公六年左傳引「三人占，從二人」二句，而均謂之商書曰。則是左傳成書時（約戰國前期），而本篇已先傳佈。

徐先生針對着我這些話語，說：

但由屈先生的說法，似乎左傳中的故事，都是作書的人一手想像出來的；左傳中二百四十二年的記載，實際並不是代表史，而只代表一人想像的結構。

我鄭重聲明，徐先生所作的這個推論，完全是徐先生「一手想像出來的」；和我的意見，全不相同。我的意思是：左傳的作者在作左傳的時候，雖然是根據着古代史料；但，他要把那些史料變成自己的文章，自難免有把史料加以潤色的情形。（徐先生也說：「其書或由前期之左氏學者，有若干史實之增益。」）尤其是記述古人的話語說得更圓滿些，常有由作者加枝添葉的地方。在速記學發達的今天，記者們記錄名人的演說，也不免有這種情形，何況二千多年前的古人！我們試看驪姬陷害申生的故事，只要把僖公四年左傳、國語晉語二、史記晉世家，「平心靜氣的」，「細讀一過」；又如晉平公夢熊的故事，只要把昭公七年左傳，和國語晉語八，「平心靜氣的」，「細讀一過」，就不難立刻發現這種情形。而且左傳文公五年，成公六年，和襄公三年引洪範，皆謂之「商書曰」；但洪範在尙書裏，實列於周書；今文本和古文本，都是如此。把洪範列入商書，誠然可以解釋說：在先秦時或許有這樣一個異本。但，何以甯嬴（文五年），或人（成六年），和君子（襄三年），所見的尙書，都是這個同樣的異本！「君子曰」，是「作者表明自己的見解」，這是徐先生所承認的。那麼，和這位「君子」能看到同一個異本尙書的或人和甯嬴，他們所引的洪範，究竟是眞的出於他們自己之口，抑是「君子」派在他們口裏的？實在是值得討論的問題。

但，關於這一個誤會，我決不怪徐先生。因爲關於此點，我在拙文裏說得太簡略了，以致於

使徐先生誤會；那實在是我的過錯。我所以提出這點來，只是表明我對左傳一書所持的態度。我再鄭重聲明：我絕沒把「左傳中二百四十二年的記載」（按：左傳所記的史實，實不止二百四十二年。），認爲「實際並不是代表歷史，而只是代表一人想像的結構」。

至於甘誓，徐先生的批評，就不能不使我驚異了。我在「尙書中不可盡信的材料」（注意：「不可盡信」，不是「盡不可信」。）一文裏，明白地說：「所謂不可盡信的材料，是指後代的人所傳說的古代史事而言。」又說：「後人的述古之辭，誠然不是僞書，本沒有作僞的必要；他們只是根據傳說，而筆之於書。」這些話，固然與徐先生所分的第二類不合；但，和他所定的第一類的原則，實在並沒什麼區別。然而徐先生卻說：

如屈先生之說，必須假定在鄒衍之後，有一個人，深信他終始五德之說，揑造了這八十八個字一篇的東西，把它流傳出去；於是作墨子明鬼下和莊子人間世的人，上了那位作僞者的大當，同時承認僞造出的這篇東西是歷史上的眞文獻，因而加以引用。自然也得到了儒家系統的人的承認，因而把它與其他的文獻編纂在一起。……但，人間世恐怕是出於莊子自己，最遲也是出於與莊子極爲接近者之手；而此篇僅有「昔者堯攻叢枝胥敖，禹攻有扈」，它止提到禹攻扈的故事，並未直接涉及甘誓之文。由此可知屈先生不僅以甘誓之文爲僞，並以禹伐有扈的故事，亦全由此僞造之甘誓而來。

我看了徐先生的這段議論之後，眞是驚怖其言，猶河漢而無極也，何以徐先生竟沒注意到上述的我那兩段話語，竟至於「必須」那樣「假定」！徐先生也說：「今文尙書的甘誓，恐怕是經過儒

家進一步作過文字整理的」。也說過：「六卿一詞，殆來自整理者的以今述古」。徐先生對於開始並無原始文獻，而只有口頭傳說的幾篇尙書，又曾說：「不僅在開始以文字紀錄代替口傳的時候，常常不免假借紀錄時流行的名詞觀念，以表現口傳的語言觀念」。何以徐先生不用他這些卓見，去解釋我曾聲明在案「是根據傳說而筆之於書」的，「不是僞書」的甘誓，而「必須假定」爲是「有一個人……揑造了這八十八個字一篇的東西」！又何以「可知」我「不僅以甘誓之文爲僞，並以禹伐有扈的故事，亦全由此僞造之甘誓而來」！徐先生是一向愛護我的人，我可以百分之百地斷言，對於我他決不會「裁贜問罪」（借用徐先生批評劉節的話），然而徐先生何以竟「得出這樣奇怪的結論呢」！我讀了徐先生對於我的「必須假定」的議論之後，對於一向愛護我的徐先生，就不得不喊聲「寃哉枉也」了！

我再鄭重地說明我的意見：這些就傳說而筆之於書的述古之辭，固然不能肯定它們是「盡不可信」；卻已經知道是「不可盡信」。在沒有確切證據足以證明那些話語是確實可信的材料之前，我們只好疑以傳疑。我很服膺這兩句話：「實事求是，莫作調人」。

以上所說，都是我和徐先生意見不同的地方；而且，所提到的，也都是些有關治學的方法或態度的問題。其餘不同的意見，不再一一細說。對於徐先生的卓論，我也不少傾佩之處，論「詩經中的陰陽觀念」，論「春秋時代陰陽觀念之演變」，都很平實確當。餘如論戰國諝以駁劉節之說，論師尹以駁王靜安和劉節之說（後一說是我曾採用的）。這兩點就徐先生所提出的理由看來，確是還值得再作進一步討論的問題。

末後，我引徐先生一段精闢的議論作結：

近幾十年來，我國的疑古派，對世界古代史研究發展的情形，對古代社會研究進步的情形，多半是閉目不睹；而只憑個人想像所及，隨意否定歷史上的資料；合於自己想像的便以爲是眞，不合於自己想像的便認爲是假，我覺得這是値得考慮的。

這是很警策的議論。我覺得「疑古派」三字之下，如果加「和復古派」四字；「隨意否定」四字下，再加「及肯定」三字，則和近幾十年來的風氣，似乎更切合些。我願意並且希望以徐先生的這段卓論，作爲我們兩個人的座右銘。

附記　預料此文發表後，徐先生必有更多的意見賜教。我在這裏先向徐先生告饒：此後我將退避三舍，靜聆徐先生的教言，不再作覆了。

原載「新時代」，二卷二期（民國五十一年二月），頁一三——一六

談詩經

一

我在詩經釋義的敍論裏說：

詩經，是我國最古的一部詩歌總集，也是我國純文學的鼻祖。它包含着民國紀元前兩千五百年年左右到三千年左右那四五百年間的民間歌謠，士大夫作品，以及祭神的頌辭；它蘊藏着豐富的語言學和社會史的資料。

它用純樸的筆調，發抒眞摯的情感；使兩千多年之後的我們讀起來，還時時會感到扣動了心弦，以至於使人不知手之舞之，足之蹈之。正因爲這樣吧？所以孔子總是勸人學詩，說：「詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨」。大約從此以後，直到民國初年，在這兩千多年中，詩經成了每一個讀書人所必讀的課本。

「詩經」是後起的名詞，古時只把它叫做「詩」，或「詩三百」。它的內容，是：國風一百

六十篇，小雅七十四篇，大雅三十一篇，周頌三十一篇，魯頌四篇，商頌五篇：總計三百零五篇。此外還有六篇，只存着篇名而沒有詩辭；有人說：這六篇詩是早已亡失；有人說：那是「笙詩」，根本沒有詩辭。究竟怎樣，還是一個懸而未決的問題。

二

國風，大部分是民間的歌謠；它正如現在流行的民歌一樣，其中多半是情歌和勞人、思婦之辭。這一百六十篇的產地，是：周南、召南兩個方域和邶、鄘、衞、王、鄭、齊、魏、唐、秦、陳、檜、曹、豳十三國。

小雅和大雅，大部分是王朝官吏的作品（小雅裏有類似國風的作品）；各詩的著成時代，多半在西周的晚年，間有西周初年和東周初年作品。其中最精彩的，是那些斥責當政的人和傷時、憂亂之作，有的慷慨激昂，有的痛快淋漓；在兩千六七百年之前，能够產生了那些偉大的作品，眞是我們中華民族值得驕傲的事。

周頌三十一篇，在詩經裏是最早的作品，它們之作成，大致都在西周的初年。魯頌，是魯僖公時的作品。商頌，大概是宋襄公時的作品。周頌，全是頌神的樂歌；魯頌，全是頌美時君（魯僖公）的詩章；商頌有的詩是祀神之辭，有的詩則是頌美時君（宋襄公）。

三

「孔子刪詩書，定禮樂」。這是我們時常聽到的話。史記說上古詩本有三千多篇，經過孔子刪削之後，剩了三百零五篇。這種傳說，雖然像似言之鑿鑿，但實際上是不可信的。不過，詩經曾經過孔子的整理，卻是事實。因爲孔子曾自己說：「予自衞返魯，然後樂正，雅頌各得其所」。所以，我們可以說：詩經是經過孔子手定的。只是，從孔子到西漢，由於傳誦和傳寫，再加上秦始皇的火燒，因而篇章字句，總難免有些脫誤。

註解詩經的書，現在所能見到的最古而且完整的，只有毛傳鄭箋了。毛傳，據傳說是西漢文帝時毛亨所作。到了東漢末年，鄭玄因爲毛傳簡略，又加以注解，叫做「箋」。到了唐朝，又因爲毛傳鄭箋還不易懂，於是孔穎達等又給傳箋加以注解，叫做「正義」，或叫做「疏」。我們常見的毛詩注疏，就是集攏了毛、鄭、孔等諸家注解於一書的本子，它是宋以前注解詩經的權威之作；直到現在，仍然是研究詩經的人所不可不讀之書。

和毛傳鄭箋勢均力敵的，是宋人朱熹的詩集傳，它是就詩的本文去推究作詩的本義，因而有很多明達的見解。許多情歌，被毛鄭歪曲了本義，說它是刺這個人，美那個人；因而，那些本來活生生的絕妙好辭，都被穿鑿附會地講得支離不通。這些，都被朱熹給糾正了。只是，在訓詁方面，宋人往往不求古義，而好自我作古；明達的朱子，也不能免。所以，詩集傳也還不是一部眞正合乎理想的著作。

清代說詩經的，有很多好的著作：專門解釋毛傳的，最好的是陳奐的詩毛氏傳疏；以毛鄭爲主，而不專主一家的，最好的是馬瑞辰的毛詩傳箋通釋。此外，不是專門解說詩經，但和詩經有

關的，像經義述聞一類的書，也常有發古人所未發的精義。不過，這些書雖不算罕見，卻也不是人人能够見得到的。而且，如果無意對詩經作較深地研究的人，也不必讀這些書。

筆者最近編了一部詩經釋義（上册已在中央文物供應社出版），關於各篇詩的大意，很多是採取了詩集傳之說；關於文字的意義方面，則多是採取漢人，清人，和近人之說。作此書地目的，是想以現代的眼光，客觀的態度，利用前人研究的成果，以探求三百篇的本來面目。只是筆者才疏學淺，沒能達到了這個目的。

四

總之，為了常識，為了欣賞文藝，詩經這部書是不可以不讀的。詩集傳是最容易買到的書，最好就去讀它。拙編詩經釋義，也可以聊備參考。假使還想更進一步知道些毛鄭的說法，再去看詩經註疏。這是為一般希望「略知大意」的人說的，至於有志研究詩經的人，那自然另當別論了。

原載「民間知識」，革新第八號（三十七期）（民國四十一年十一月廿五日），頁三三—三四

國風

「橈萬物者莫疾乎風」。在周易說卦傳裏，有這樣的話語。「君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃。」這是孔子答覆季康子的話。風，可以鼓橈萬物；風教、可以感化萬民。而倡導和推行風教的利器是詩文，它能得風氣之先，能使天下人靡然從風，因而蔚爲風尙，移風易俗：正像習習地淸風使百草隨之偃仆一樣。因爲如此，所以，從某一時代或某一方域的文學作品裏，就可以看出了當時或當地的風尙，和政治的得失，「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」毛詩序早已這樣說過了。

詩經的前半部——各國的詩歌部分，所以被稱作國風，就是這個原因。

詩經裏的國風，是由周南、召南兩個方域（皆不止一國），和邶、鄘、衞、王、鄭、齊、魏、唐、秦、陳、檜、曹、豳十三個國裏採集來的詩歌。論它們分佈的地域，是北至晉冀的北

部，南及江漢之域；東至山東半島，西達陝甘交界之處。論它們產生的時代，約自西周晚年到春秋中葉；卽民國紀元前二千五百年左右到二千八百年左右。論它們的作者，則絕大部分是平民，官吏貴人佔了少數。論它們的性質，則男女情歌居多，勞人思婦之辭次之，傷時、諷政、感遇、……各類都有。它們正和現在民間流行的歌謠一樣；以淳樸的筆調，來表達眞摯的情感。許多詩篇，眞能够使讀者迴腸盪氣，不知手之舞之，足之蹈之。

這裏，且隨便舉幾個例子：

蔽芾（掩覆之貌）甘棠，勿翦勿伐！召伯所茇（休息）。

蔽芾甘棠，勿翦勿敗！召伯所憩。

蔽芾甘棠，勿翦勿拜（拔）！召伯所說（休息）。

這是著名的甘棠之詩。周宣王時，召穆公虎平定了南國，人民非常地愛戴他；愛其人而及其所曾憩息之樹，於是產生了這一首詩。這不是用政治力量強迫的阿諛之辭，而是由於「其政和」，才有這樣純眞的治世之音。

我們再看亂世之音：

碩鼠碩鼠，無食我黍！三歲貫（慣）女（汝），莫我肯顧！逝將樂土。樂土樂土，爰得我所。

這是魏風碩鼠篇的首章，是刺魏君横征暴斂，致使民不聊生的詩。又如魏風園有桃篇的首章：

園有桃，其實之殽（啖食）。心之憂矣，我歌且謠（卽狂歌當哭之意）。不知我者，謂

我：「士也驕。彼人（當政者）是哉（沒有錯呀）；子曰何其（你還囉嗦什麼）」！心之憂矣，其誰知之？其誰知之，蓋亦（何能）勿思（憂思）！

這眞是亂世之音怨以怒；其政之乖，也就可以想見了。

然後，我們再看「哀以思」的亡國之音。

周幽王被犬戎殺死，平王倉遑東遷，西周三百年的天下是亡掉了；那滿懷國恨家仇的平王，應該怎樣地發奮圖強，雪恥復仇呢？但表現在詩經裏的情形，卻大謬不然。詩經小雅裏有節南山一詩，那首詩裏，有「國旣卒斬」一句話，明明是西周亡後，東周初年之作。作那首詩的人，叫做「家父」，他爲了表示文責自負起見，曾在篇末英勇地題着他的名字，說：「家父作誦，以究王訩。」那首詩是斥責當時的執政者太師和尹氏兩個人的。家父斥責他們：「不平（不公平）謂（奈）何。」斥責他們：「弗問弗仕」（不問事）。斥責他們：「方茂爾惡，相爾矛矣（當發生惡感的時候，彼此要動武）；旣夷旣懌，如相醻矣（惡感平息之後，彼此又像可以推杯換盞似的）」。斥責他們：「瑣瑣姻亞，則無膴仕（瑣屑的裙帶關係，不要給他們以高官厚祿）」！斥責他們：「不懲（改）其心，覆（反而）怨其正（糾正他的人）」！在這樣的情形之下，國運之不能重光，人民之顚連困苦，是必然的。所以，在僅止十篇的王風裏，就有五六首「哀以思」的亡國之音。

彼黍離離，彼稷之苗。行邁（行路）靡靡（遲遲），中心搖搖。知我者謂我心憂；不知我者，謂我何求。悠悠蒼天，此何人哉！

這是黍離篇的首章。

緜緜葛藟，在河之滸（涯）。終遠兄弟，謂（叫）他人父。謂他人父，亦莫我顧！
緜綿葛藟，在河之涘（涯）。終遠兄弟，謂他人母。謂他人母，亦莫我有（親愛）！
緜緜葛藟，在河之漘（涯）。終遠兄弟，謂他人昆（兄）。謂他人昆，亦莫我聞（恤問）！

這是葛藟的全篇。這些詩在今日讀來，還感到悽惋動人。王風裏所表現地是如此的景象，比起同時的作品秦風無衣篇來，不啻有天淵之別。
　當西周亡時，秦襄公曾經護送周平王東遷。無衣這首詩，大約作於此時。那首詩的全文，是：

豈曰無衣：與子同袍。王（周王）于（在）興師，修我戈矛：與子同仇！
豈曰無衣？與子同澤（袴）。王于興師，修我戈戟！與子偕作（一同幹起來）！
豈曰無衣？與子同裳。王于興師，修我甲兵，與子偕行！

這首詩所表現的同仇敵愾、英氣勃勃的氣象，不啻爲我們臺灣八百萬軍民，同心一德，枕戈待旦的情形，作了一個寫照。
　一百六十篇國風裏，有很多美麗的情歌。此外思婦之辭如召南的草蟲、殷其雷，衞風裏的伯兮；棄婦之詩如邶風裏的谷風，衞風裏的氓：讀來都感到沁人心脾。又如邶風裏的柏舟、燕燕、泉水，鄘風裏君子偕老、載馳，魏風裏的伐檀，唐風裏的葛生，秦風裏的黃鳥，豳風裏的七月、

東山；這些傷時、感事、惜別、憂故國、詠土風……等詩，也都使人百讀不厭。而最使人奇異的，是邶風裏的北門一詩，那是一個既窮且忙的公務員作的，使我們今日讀來，不禁有同病相憐之感。那首詩的前兩章，是：

出自北門，憂心殷殷。終窶且貧（住房既狹陋，又沒有錢），莫知我艱。已焉哉（算了罷）！天實爲之，謂（奈）之何哉！

王事適我（專門交我辦），政事一埤益我（一古腦兒加到我身上）。我入自外，室人交（互相）徧讁（責）我。已焉哉！天實爲之，謂之何哉！

我想今日的軍、公、教人員，讀了這首詩，都會發出會心的微笑，以爲古人先得我心。這位公務員，窮、忙，而且不爲家人所諒，一至於此；但他只歸之於命運——天實爲之，而不怨天，不尤人，這正是詩人的「溫柔敦厚」了。

詩經的前半部是國風，國風的第一篇是關雎，關雎那篇詩的毛序說：

風，風也，教也；風以動之，教以化之。

上以風化下，下以風刺上；主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。

我卽以這些話語，來結束本文；並以此爲國風半月刊祝福。

原載「國風半月刊」，三期（民國四十一年十二月一日），頁四—五

說詩經之雅

一、舊說述要

詩經風雅三頌部分中，以二南的問題最爲紛紜。二千年來的經師，異說叢出，迄今還沒有被大家所公認的定論。解釋雅字之意義的異說較少；但雅在詩經中的本義，到底是什麼，也還有討論的餘地。闡釋雅之意義的，以毛詩序爲最早。它說：

言天下之事，形四方之風謂之雅。雅者，正也；言王政之所由廢興也。政有小大，故有小雅焉。有大雅焉。

「言天下之事，形四方之風，謂之雅。」意謂雅詩屬於王朝。王朝兼管天下之事，故雅詩可以表現四方之風，和國風之詩只限於其一國者不同。這話的正確性如何，姑且不論。「雅者，正也」以下數語，孔氏正義的疏解，是這樣說：

雅者，訓爲正也。由天子以政敎齊正天下，故民述天子之政，還以齊正爲名。王之齊正天

下得其道，則述其美，雅之正經、及宣王之美詩是也。王者之齊正天下失其道，則刺其惡，幽厲小雅是也。詩之所陳，皆是正天下大法；文武用詩之道則興，幽厲不用詩道則廢。此雅詩者，言說王政所用廢興；以其廢興，故有美刺也。

二千年來，談詩經的人，對於雅字的解釋，大多數都採用了這個說法，但，雅，固然可以訓爲正；正和政固然也可以相通。而雅訓爲正，乃是正當的正，不是政治的政。詩序訓雅爲正，雖然沒錯；而由正轉到政，就不是雅字所能有的意義了。「言王政之所由廢興」這句話也成問題。因爲王政興盛，才多讚美的詩；王政衰廢，才多諷刺之詩。這樣說來，王政的盛衰，乃是美刺之詩之「由」。詩序說王政之興衰由於詩的美刺。豈不是倒因爲果了？漢人以「詩教」觀點說詩，唐人以疏不破注的原則作正義，所以有這樣迂曲的說解。

朱子也把雅解爲正；但，解釋正的意義，卻和詩序不同。詩集傳（卷九）說：

雅者，正也；正樂之歌也。其篇本有大小之殊，而先儒說又各有正變之別。以今考之，正小雅，燕饗之樂也；正大雅，會朝之樂，受釐陳戒之辭也。故或歡欣和說，以盡羣下之情；或恭敬齊莊，以發先王之德。詞氣不同，音節亦異，多周公制樂時所定也。及其變也，則事未必同，而各以其聲附之，其次序時世，則有不可考者矣。

宋末及元明學者，多採用了朱子的這個解說。按：朱子所言，本於正變之說；而正變之說，出於詩序。詩序說：

至於王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣。

詩序雖然沒提到正風正雅兩詞，但既有變，可知必有正。鄭玄詩譜（孔氏正義引）說：「文武之德，光熙前緒。其時詩，風有周南召南，雅有鹿鳴文王之屬。及成王、周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。本之由此風雅而來，故皆錄之，謂之詩之正經。後王稍更陵遲，……故孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風變雅。」本着這個理論，於是說周南、召南的詩是正風，其餘十三國的詩是變風。鹿鳴到菁菁者莪，謂之正小雅；六月以下，謂之變小雅。文王到卷阿，謂之正大雅；民勞以下，謂之變大雅。

關於國風部分的正變之說，這裏姑且不談。小雅的采薇、出車兩詩，顯然是周宣王時的作品[1]；四牡和有杕之杜，也不可能是西周初年的產物，即此，已可以說明正變之說之不足信。正變之說既不可信，那麼，朱子之說也就成問題了。

宋程大昌則謂南、雅、頌皆樂名。所著考古編（卷一、詩論一）說：

> 蓋南、雅、頌樂名也；若今樂曲之在某官者也。南有周召，頌有周魯商，本其所從得，而還以繫其國土也。二雅獨無所繫，以其純當周世，無用標別也。

程氏此說，已注意到南雅頌之分，是由於各地樂調之不同，他認爲詩經只當分爲南雅頌，不應該有國風的名目；這點很受到後人的駁斥。他認爲頌有周魯商之分，也是由於各地樂調的殊異；這一說雖然合理，但卻不是頌字的本義；這點姑且不談。至於他強調雅也是樂曲之名，則富有啟發性。可惜他只用「以其純當周世，無用標別」來解釋雅之所以爲雅，未免過於簡略。後來祖述此

1 見拙著論出車之詩著成的時代，載書傭論學集。

說的，雖不乏人，但終沒把雅在詩經中的本義說得清楚。

此外，異說尚多。但或就「正」的意義引申，或從樂調音節等方面發揮，諸說雖小有不同，而大旨多不出上述諸說的範圍，這裏不再一一引述。

二、雅在詩經中的意義

劉臺拱的論語駢枝，解釋「子所雅言」的雅言，根據鄭康成的注解，作了很正確的闡述（詳下文）。他這一說，表面看來似乎和程大昌之說很相似；而實際上並不盡同。劉氏並且說：

> 孫卿榮辱篇云：「越人安越，楚人安楚，君子安雅。」……又儒效篇云：「居楚而楚，居越而越，居夏而夏。」……然則雅夏古字通。

雅夏互通之說，雖不能算是重大的發現；但卻能啟示人們對於雅在詩經中的意義作進一步的探討。

雅夏兩字相通，除了劉氏所舉的例證外，墨子書中還有更顯著的例子。天志下引述大雅皇矣篇「帝謂文王」至「順帝之則」六句，謂之大夏。可知大雅亦作大夏。這比荀子的證據就更直接了。

尚書立政篇，在數說商紂的罪惡之後，接着說「帝欽罰之，乃伻我有夏，式商受命，奄甸萬姓。」這段話出於周公之口。「我有夏」無可置疑地是周公自稱他的國家。吳汝綸的尚書故說：

> 有夏，謂周也。岐周在西。左傳陳公子少西，字夏；鄭公孫夏，字子西。是古以西方爲夏

矣。

由於吳氏這一說的啟示，於是尚書康誥篇的「區夏」和君奭篇的「有夏」，也都可以得到正確的解釋。康誥說：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，……用肇造我區夏。」君奭說：「惟文王尚克修和我有夏。」君奭篇這句話，也是出於周公之口，「我有夏」三字的用法，和立政完全相同。有夏是指周說，自無疑義。康誥中的「區夏」，既由文王肇造，又冠以我字，自然也指周說。吳氏注解尚書，對於這兩處的夏字，還沒想到左傳的證據；因而他解區夏說：「區夏，猶言區宇；宇夏，皆以屋喻也。」我作尚書釋義時，還採用了他這一說。直到近年，才體會到「我有夏」、「我區夏」，都是周人自說他們的地區。大雅既可以作大夏，準以國風分國的例子，雅也當是指地區而言。

然則，周人的這一地區，為什麼叫做夏呢？顯然地，是由於夏代的關係。世本說：「夏侯居陽城。」[2]以陽城為名的城邑很多；此一陽城，一般人都認為是昭公四年左傳所說的陽城，故地在今河南登封縣境。但，這一說，很可能是由於舜崩之後、禹避舜之子於陽城的傳說致誤。顧祖禹的讀史方輿紀要，卽曾肯定地說是世本之誤。史記夏本紀集解引皇甫謐說：「（禹）都平陽，或在安邑，或在晉陽。」平陽，在今山西臨汾縣；安邑，在今山西安邑和夏縣兩縣境；晉陽，在今山西太原。這些地區，都在今山西的西南部或中部。夏的都城如果在這一帶，它的疆域，照理說，很可能越河而南，也可能越河而西。逸周書度邑篇載周武王的話說：「自雒汭延于伊汭，居

2　太平御覽一百五十五引如此；路史後記十三注、玉海十六，皆引作「禹都陽城」。

易無固，其有夏之居。」襄公二十九年左傳，記述季札在魯國觀樂，樂工爲之歌秦。季札說：「此之謂夏聲。」這兩項記載，可以說明夏的疆域當南及伊雒，西達秦境。近年洛陽、偃師發現的考古資料，知道商代前期，這一帶是頗爲繁盛的區域。根據偃師二里頭出土的文物，有人認爲它是夏代的遺址。這些資料，都顯示着夏的幅員，包括了今晉、豫、陝三省相連接的地帶。商代前期，雖曾短時間建都於豫西一帶[3]；而其政治中心，在今河南東部、山東西部、和安徽北部最久。這一帶的人們，自然認爲晉、豫、陝相連的地區爲西方。所以禮記緇衣篇引尹吉（鄭注以爲尹吉卽尹誥，謂是伊尹之誥。其說待商。），有「西邑夏」之語。而陳公子少西字夏，鄭公孫夏字子西，也就都容易瞭解了。

十五國國風，都是以地區分。二南之南的異說雖多，然以爲南國之說，已漸漸被多數的學者所承認。傅孟眞（斯年）先生，以爲周南是周王朝所直轄的南國，召南是召穆公虎所轄之南國（見所著周頌說，後收入傅孟眞先生遺集）。這一說更見他的卓識。十五個地區的樂調，各自不同；以國別分，固然可以知道各詩的產地，也可以表現了各地樂調之不同。西周都於豐、鎬，正是夏的故域，所以這一地區叫做雅；在樂調上說，自然是雅樂。各地的語言不同，而以京都地帶的語言，作爲官話的標準。論語述而篇：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」劉寶楠的論語正義說：

3 尚書盤庚篇言先王五遷。楊樹達積微居讀書記，以爲仲丁遷囂，河亶甲居相，祖乙遷耿，耿圮遷庇，南庚遷奄。囂，史記作隞；其地在今河南滎陽，稍偏於西方；其餘皆在東方。

先從叔丹徒君駢枝曰：「夫子生長於魯，不能不魯語。惟誦詩讀書執禮，必正言其音。……王都之音最正，故以雅名。」

丹徒君，卽劉臺拱；駢枝，卽論語駢枝。劉氏此說，可謂一語破的。後來繆鉞著周代之雅言一文（見浙江大學文學院集刊第一集），更加以申說，於是雅言卽後世所謂官話，也就是西周王朝所在地一帶的語言，當成定論。豐鎬本來是雅的地帶，用這一帶的樂調歌奏的詩篇叫做雅，這一帶的語言也叫雅言。王朝的一切，都是四方的準則；於是雅言就成爲正言（標準話），雅樂也就成爲正聲。後人把大小雅之雅解爲正，雖不算錯，但不是雅的本義。至於由正再推衍到政，就未免曲予傅會了。

三、餘說

關於詩經雅字的本義，淺見已如上述。至於雅何以分爲大小？則仍是聚訟未決的問題。大致說來，一般學者，或就詩序之說而爲之引申，或就朱子之說而加以推衍。間有不同的意見，如嚴粲說：「純乎雅之體者，爲雅之大；雜乎風之體者，爲雅之小。」（詩緝卷一）李樗說：「小雅則主一事而言，大雅泛言天下之事。」陳少南說：「小雅皆經營內外之政，大雅歌述已成之功。」（以上二家之說，並見毛詩李黃集解卷一）章如愚說：「凡風之體，皆言重辭複淺易如此。若夫雅則不然，其言典則，非夫小夫賤隸婦人女子能道之；蓋士君子爲之也。然雅有大小；小雅之詩，固已雅正非風之體，然語間有重複，雅則雅矣，猶其小者爾。曰小雅者，猶言其詩典正，未

至於渾厚大醇也。至於大雅，則渾厚大醇矣。」（山堂考索續集卷七、經籍門、雅論）嚴章二家之說，相似而不盡同。二家以詩的體裁分大小雅，雖似乎合理；但細核全部詩經，也不盡然。至於章氏以後世把雅解為典雅的觀念立說，恐怕也不是詩經雅字的原義。而李陳兩家之說，和大小雅諸詩的內容，都不相符，更不必論了。

按：詩經中除小雅大雅外，大小二字對舉的還有好幾處。「明明上天」篇謂之小明，「明明在下」篇謂之大明；當是前者在小雅、後者在大雅的緣故。鄭風裏有兩篇叔于田，前篇雖然沒有小字標題，而後篇卻稱大叔于田，這當是由於篇章長短的緣故。魯頌泮水說：「無小無大，從公于邁。」這裏的小大，當指老少言。小雅大東篇的「小東大東」，小東指今山東濮縣一帶，大東指魯東一帶[4]；則大小是指距京師遠近而言。但，大小二字所代表的事物，決不限於上述的這幾種。雅之分小大，是否和地區樂調有關？筆者不敢斷言。謹期望於高明學者。

民國六十七年二月六日寫訖，時值農曆除夕。

原載「中央研究院成立五十週年紀念論文集（臺北市，中央研究院，民國六十七年六月），頁一七九—一八三

4 傅孟真先生說，見所著大東小東說，原文收入傅孟真先生遺集。

東西周之際的詩篇所反映的民生及政治情況

這裏所說的「東西周之際的詩篇」，指的是詩經中的詩篇。雖然鐘鼎文中也有類似詩的文辭，但因在這一時期的資料極少；所以今天所談的，只以詩經中的資料為限。

一、東西周之際的局勢

西周最末一位帝王是幽王，他有一位寵妃叫褒姒，這位褒姒不喜歡笑，幽王為了逗她笑，於是有點烽火臺的故事。大概幽王開了諸侯的玩笑不只一次，因此當犬戎攻入鎬京時，諸侯為了怕再上當，見烽火也不往救，以致幽王被殺於驪山之下，而結束了西周的命運。這事見於史記周本紀。又傳說褒姒喜歡聽撕綢的聲音，幽王就撕綢子逗她高興；但史記並沒有這一記載。

但是，我們知道西周之亡，並不如史記所說的那麼簡單；而周平王的東遷，也有很多的周折。

周幽王不立嫡子宜臼卻立伯服為太子，宜臼因而跑到他的外祖家——中國去了。宜臼就是後

來的平王。當幽王被殺之後，與周王室同姓的魯和姜姓的許、申二國，保護宜臼而立他爲王；可是宜臼的兄弟余臣卻也被虢國所擁護而在攜即了王位，後人稱爲携王。於是兄弟兩人便互相攻伐，直到晉文侯殺了余臣，平王才穩坐了周天子的寶座。總計他們兄弟之爭共達十一年之久。此事載於昭公廿六年左傳及左傳疏所引的竹書紀年。

周宣王承厲王衰廢之後，復修文、武、成、康之業，號稱中興；但由於連年戰爭，民衆們的困苦可知。又從詩經大雅雲漢所言當時大旱的情形，知道人民並受到饑饉的摧殘。幽王既暴虐無道，東周初年又有十一年的戰亂，人民的生活的艱苦，是可想而知了。

二、周幽王時的情況

周幽王承宣王多次戰事之後，又有天災，所以百姓很窮困，甚至於有流亡的現象，由召旻之詩可以知道。召旻有「日蹙國百里」之語，可知是幽王時代的作品。詩中說：「旻天疾威，天篤降喪。瘨我饑饉，民卒流亡。」可見當時的情狀。另外小雅黃鳥篇描寫人民流亡，到了親戚家，親戚也不願留他。那情形更慘。但黃鳥這一篇我們無法斷定是否成於幽王或平王時代，如果是成於幽王時，更可以與召旻互相證明。以上是民生情形。

至於官員（政治）的情況，且看小雅十月之交所說的情形：「抑此皇父，豈曰不時。……徹我牆屋，田卒汙萊。曰予不戕，禮則然矣。」此詩曾言及當時有日蝕與地震，我們由歷史記載知幽王二年有地震，六年十月朔有日蝕，可證知此詩成於幽王時。那些官員們拆人之屋，荒人之田，

還搬出了「禮」字來作藉口，可見他們的橫暴情形了。

在幽王沒被殺之前，王朝的情勢已很危急，很多高級官員，已先作逃亡的打算了。十月之交說：「皇父孔聖，作都於向。擇三有事，亶侯多藏。不憖遺一老，俾守我王。擇有車馬，以居徂向。」由此詩知道，並不只是犬戎一亂而喪國。大約是在幽王廢掉宜臼之後，申、繒等國，早就聯合犬戎和王朝作戰了。

當時的官吏和諸侯，已經絕大多數不盡忠於王朝。小雅雨無正說：「正大夫離居，莫知我勩。三事大夫，莫肯夙夜；邦君諸侯，莫肯朝夕。庶曰式臧，覆出爲惡。」到了這步田地，王朝的危急，可以想見。另外，當時的官員，也還有經營商業的。大雅瞻卬說：「如賈三倍，君子是講。」可見連高級官員們也作起生意來了。然而這班人還是滿嘴講着大話，他們善於巧言。小雅巧言：「蛇蛇碩言，出自口矣。巧言如簧，顏之厚矣。」這寥寥幾句話，已經說明了他們那專講漂亮話的厚顏情形。

前已言及史記所述西周之亡，乃由於幽王寵愛褒姒；而其過在於戲點烽火。但我們由小雅十月之交知道，並不是那樣的單純。十月之交說：「皇父卿士，番維司徒，家伯維宰，仲允膳夫，聚子內史，蹶維趣馬，楀維師氏，豔妻煽方處。」豔妻是指褒姒。一些天子的近臣與高級官員竟和褒姒聯合起來做些壞的勾當。這流人物做了那些壞事呢？在大雅瞻卬上記載着：「人有土田，女反有之。人有人民，女覆奪之；此宜無罪，女反收之；彼宜有罪，女覆說之。哲夫成城，哲婦傾城。」又說：「婦有長舌，維厲之階。」從這些詩句看來，王朝的政治，已經被褒姒等搞得一

塌糊塗；又何止於戲燃烽火一事呢？

至於幽王的爲人呢？小雅雨無正說：「聽言則答，譖言則迫。」這是說他專喜歡順耳的阿諛之言。而小人足以禍國的讒言，當其初生時，天子既不禁止；到了後來，竟也都信從了。小雅巧言便是述說這種情形的：「亂之初生，僭始既涵；亂之又生，君子信讒。」又小雅小旻說：「謀之其臧，則具是違；謀之不臧，則具是依。」天子只聽些壞的計謀，對於好的計謀卻棄而不用，如此，國家怎會不危殆呢？

由以上的詩篇，可以瞭解當時的民生及政治情況；比起歷史所記載的要詳細一些了。

三、周平王時的情況

平王初年，除了十一年的「人禍」之外，仍有天災。自周王室東遷之後，周的權力大爲縮小，無異於小諸侯。平王崩，與周最親密的魯竟不弔喪。桓王繼立，與鄭莊公鬧翻了，莊公竟一箭射中桓王肩上，有人說何不殺了桓王？鄭莊公卻說：「君子不欲上人，況敢陵天子乎？」這固然由於東遷後周王朝的勢力和威信，已一落千丈；而所以造成這樣卑弱的原因，人民的疾苦，和政治的不能修明，也是一個重要因素。

詩經中對於天災和人民的疾苦，有許多描寫：

大雅桑柔說：「降此蟊賊，稼穡卒痒。」蟊賊是蟲災。鬧了蟲災，以致百姓的作物產生疾病而收成不佳。

王風中谷有蓷：「有女仳離，嘅其歎矣。嘅其歎矣，遇人之艱難矣。」由於凶年饑饉，生活不易，於是夫婦仳離，這是婦人覽物起興而自述其悲歎之辭。

因爲種種的災禍，使得人口減少，所餘的只如灰燼般的殘留。大雅桑柔：「民靡有黎，具禍以燼。」正是描繪此種情形。

由於世衰民散，去鄉里家族而流離失所的人也發出了歎言。王風葛藟：「終遠兄弟，謂他人父，謂他人父，亦莫我顧。」流亡的人，稱別人爲父輩，人家也不理他，這是何等的凄苦啊！

至於行役之人，在當時的情勢之下，也道出了他們的苦楚。

王風黍離：「行邁靡靡，中心搖搖。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。悠悠蒼天，此何人哉！」行役之人慢慢的走著，心思搖擺無定。但時人不了解他的心意，卻又中傷他，於是不得不嘆著：「悠悠蒼天，此何人哉！」

至於行役者的家人怎樣呢？自然是懷念着出外的人了。

王風君子於役：「君子於役，不知其期。曷至哉？鷄棲於塒。日之夕矣，牛羊下來。君子于役，如之何勿思！」君子乃婦人稱其夫之辭。君子行役去了，但不知他返家之期。何時能回家呢？連鷄都上窩了，太陽已西下而牛羊也下山了，牠們且有旦暮之節，而行役之君子卻無回家之時，怎麼能不想他呢？其思念之情，溢於言表。

人民生活是到這般田地，而官員們如何呢？

小雅節南山：「赫赫師尹，不平謂何！」是諷刺當政者的詩篇。（此詩有「國旣卒斬」語，

當指幽王被殺，西周滅亡而言。詩末章云：「家父作誦」，則知是家父作此詩。而家父在周桓王時曾向魯國求車，可知他是周平王和桓王時人，從而知此詩成於東周。）師、尹是當時的二種最高級官員。由上舉的兩句詩，可知這兩位赫赫的高級官員辦事不够公平。他們不僅如此，還又做些更令人痛恨之事。

節南山又說：「弗躬弗親，庶民弗信，弗問弗仕，勿罔君子。式夷式已，無小人殆，瑣瑣姻亞，則無膴仕。」他們不躬親過問政事，以致人民不信任他們。他們只用小人害國，和重用他們的親戚！

此外，官員們之相處，也常常有翻雲覆雨的現象。

節南山：「方茂爾惡，相爾矛矣。既夷既懌，如相醻矣。」當他們交惡時，互相打架，戈矛相見；而和好時，卻又好像可在一塊兒喝酒，歡如賓主了。

貪汚的官員，那時也可以公然存在。

大雅桑柔：「大風有隧，貪人敗類。聽言則對，誦言如醉。不用其良，覆俾我悖。」那些貪汚之人敗壞了善人，他們只陶醉在好聽的話中；不但不用好人，反迫使好人走上悖理之路。

從上面所引述的詩篇看來，可知東周初年的民生和政治情形。因爲如此，東周畢竟不能再恢復西周之盛世。

詩大序說：「亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。」上舉的詩句，已明白的表現了詩人們哀怨的心聲，以及人民和政治的實況。不過這些詩都是出自三百篇，而三百篇是

經王朝收集後，加以樂譜，在各種場合中宣唱的。當中有不少批評時政的詩歌，而王朝不但不毀掉它，還採用了來被之管絃。至少我們能夠了解當時政府對輿論的重視，和人民有言論的自由。在二千七八百年前的帝王時代，能有這種現象，是值得我們讚揚的。

原載「臺大青年」，五十七年三期（民國五十七年六月），頁一五—一六

編者按：本文為先生之演講稿，由朱宏壬先生記錄。

先秦說詩的風尚和漢儒以詩教說詩的迂曲

一、引言

詩經的國風部分，大多數是經過潤色之後的民間歌謠[1]；小雅、大雅部分，多數是王朝士大夫之作；周頌，全部是廟堂祀神之辭；魯頌，則全是阿諛時君的詩；商頌的大部分是祀神的樂歌，但也有阿諛時君的作品。這些詩篇的本義，絕大多數都可以就它們的原文推尋出來。但，可惜從漢代以來，經生們竟把國風中那些勞人思婦吟咏情性的詩篇，都說成了讚美某人、或諷刺某人之作；以致把那些活生生的文學作品，都變成了死板板的教條。推其原因，大致有以下兩點：㈠漢人認爲六經都是孔子刪定的；孔子是垂教萬世的聖人，他所刪定的經典，一字一句，都應該含有高尚的哲理，都有教導訓戒的深意。㈡專制時代的皇帝，對於臣民操生殺予奪之權，可以任意作威作福，而無所忌憚；大臣們只有利用當時崇聖的心理，引聖人之言來說服皇帝。但，羣經

1 見拙著「論國風非民間歌謠的本來面目」，載於書傭論學集。

中所說到的哲理，畢竟有限，不足以應付千變萬化的事態，於是在尙書方面就有洪範五行傳；在春秋方面，也有災異之說。傳詩經的儒者，自然不甘後人。齊詩夾雜一些陰陽五行之言，不必說了；就連最平實的毛傳，也必得穿鑿附會地說某詩是美某人，某詩是刺某人，用以表現褒貶之意，而希望在政治和教化上發生作用。說詩的人，能就上述的兩點去發揮，才合乎通經致用的原則。「詩教」之說之所以形成，這兩點應當是重要的關鍵。

漢儒的詩教之說，並不完全是自我作古，他們也是於古有據的；不過到了漢儒，更變本加厲罷了。爲了說明以詩教的觀點來解說詩經的前因，就不得不把先秦人士說詩的風尙，作一番粗略的敍述，以見由詩本義變成了迂曲的詩教之說的原委。

二、詩經在先秦時代的功用

國語（楚語上）記載楚莊王使士亹傳太子箴，士亹請教於申叔時。申叔時說：

> 教之詩而爲之導廣顯德，以耀明其志。

說到詩經之功用的，這當是最早的文獻。照申叔時的話語看來，他認爲詩的功用，在於涵養品德，使人們有高明的意志。後來孔子說詩的功用，雖然比較廣泛了些；但最主要的，也是在修德方面。

孔子教導學生的課本，只有兩種，就是詩和書。他雖然也以禮教導學生，但那只是依照禮的節目單來演習，並不是講授的教本。他讀周易，史記說他曾經「韋編三絕」；他作春秋，確曾含

有微言大義；但在論語裏，並沒說到他以周易和春秋教人。而在詩和書兩部古典中，孔子尤其強調詩經的價值。論語陽貨篇說：

小子何莫學夫詩！詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。

在泰伯篇說：

興於詩，立於禮，成於樂。

子路篇又說：

誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲！

有一次孔子站在院子裏，他的兒子伯魚在他面前走過。他問伯魚說：「學詩乎？」伯魚說：「未也」。孔子說：「不學詩，無以言。」於是伯魚就退而學詩[2]。

我在作詩經釋義時，曾經把上述孔子的這些話，歸納成三個要點，即：㈠用詩涵養性情，以爲修身之用；㈡藉詩通達世務，以爲從政之用；㈢用詩練習辭令，以爲應對之用；另有附帶的作用，就是多識鳥獸草木之名。現在看來，孔子所說詩經的功用，確能深中肯綮。因爲詩人溫柔敦厚的美德，和立身處世的哲理，用那些沁人心脾的絕妙好辭，表達出來，人們無形中便受到感動和啟發，而陶冶成忠厚和平的個性。具有這種個性，自然可以邇之事父，遠之事君。也就是說：處家庭，處社會，都能够很適當。其次，三百篇中，包括了民間的生活和風俗情形，王朝和

2 見論語季氏篇。

各國政治隆汚的情形，宗廟的祀神之詩，對時君的讚頌之辭，以及宴貴賓、遣戍役、憂政、傷時……等詩篇，可以取法、可昭炯戒的很多，這自然是爲政的人所必當取資的。復次，詩經中那些豐富的詞彙，美麗的辭藻，用在談話裏（特別是在外交的場合），自然優雅動聽；何況春秋時代的風氣，在外交場合中，常常要賦詩見志，因而它在練習辭令方面的功用更大。「不學詩，無以言」，乃是當時的實情，並非過甚其辭。至於多識鳥獸草木之名，雖然是細節，而在人們對自然界的常識方面，也自有其意義。

上述孔子論詩的話語，並非徒託空言；在先秦時代，詩經確實有這些功用。現在分別舉一些比較顯著的例子如下：

一、用詩句作爲立身處世的格言

中國的學人，向來都是以好古爲美德的；即以孔子之聖，創造了很多的哲理，但他自己還是說：「信而好古。」因爲同樣的話語，由當時人口中說出，在一般人看來，也許不值一文；可是曾經古人說過，那就成爲金科玉律了。先秦時代，古書（不是當時人的著作）既少，流傳也非常困難（因爲簡册繁重，帛書昂貴的緣故。）；只有詩經這部古書，既有簡册，又譜成樂歌，便於傳誦，所以流傳得最廣，於是人們引用得也最多。在先秦，引用詩句作爲立身處世之格言，最常見的例子，略如：

衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與！「不忮不求，何用不臧。」子路終身誦

之。（論語、子罕篇）

夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。詩曰：「相鼠有體，人而無禮；人而無禮，胡不遄死！」（禮記、禮運篇）

故以孝事君則忠，以敬事長則順，忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。詩云：「夙興夜寐，無忝爾所生。」（孝經、士章）

獨居思仁，公言言義，其聞之詩也。一日三復「白圭之玷」，是南宮縚之行也。孔子信其仁，以為異姓。（大戴禮、衛將軍文子）

姑嘗本原先王之所書，大雅之所道，曰：「無言而不讎，無德而不報。投我以桃，報之以李。」即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡。（墨子、兼愛下）

詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」（孟子、告子上）

在先秦古籍中，這類的例子，眞是更僕難數。這裏雖然只舉了六個例子，但也可推知其餘的情形了。

二、據詩句作爲從政治事的準則

這類的例子，在先秦的典籍中，也是多得不可勝舉。以下只略舉一些比較常見的例子：

北宮文子對曰：「詩云：『敬愼威儀，惟民之則。』令尹無威儀，民無則焉。民所不則，

以在民上，不可以終。」（襄公三十一年左傳）

鄭駟秦富而侈，嬖大夫也，而常陳卿之車服於其庭。子思曰：「詩曰：『不解于位，民之攸塈。』不守其位而能久者，鮮矣。」（哀公五年左傳）

其在朝廷，則道仁聖禮義之序；燕處，則聽雅頌之音；行步，則有環佩之聲；升車，則有鸞和之音。居處有禮，進退有度，百官得其宜，萬事得其序。詩云：「淑人君子，其儀不忒；其儀不忒，正是四國。」此之謂也。（禮記、經解）

詩云：「殷之未喪師，克配上帝。儀鑒于殷，峻命不易。」道得衆，則得國；失衆，則失國。（禮記、大學）

（孟子）對曰：「昔者文王之治岐也，……老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者也。文王發政施仁，必先斯四者。詩云：『哿以富人，哀此惸獨。』」（孟子、梁惠王下）

今國家閒暇，及是時，般樂怠敖，是自求禍也。禍福無不自己求之者。詩云：「永言配命，自求多福。」（孟子、公孫丑上）

諸侯召其臣，臣不俟駕，顚倒衣裳而走，禮也。詩曰：「顚之倒之，自公召之。」（荀子、大略篇）

小人反是：致亂而惡人之非己也，致不肖者欲人之賢己也；心如虎狼，行如禽獸，而又惡人之賊己也。諂諛者親，諫爭者疏，修正爲笑，至忠爲賊。雖欲無滅亡，得哉乎！詩曰：

「喻喻呰呰，亦孔之哀。謀之其臧，則具是違；謀之不臧，則具是依。」此之謂也。（荀子、修身篇）

以上這些例子，都是引用詩句，作爲從政治事之準則的。自然，這些例子，也只是一斑，而不是全豹；但也可以知道先秦的人們，把詩經用到處理政事方面的大概情形了。

三、詩經在辭令方面的功用

前文曾引述孔子的話說：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲！」關於從政方面的功用，已略見前文；關於辭令方面，除通常地引用詩句作爲論據外（略見前文所引），最重要的還是出使四方時，對異國人士的外交辭令。因爲在外交場合裏，如果有些話言之不文，便可能有損於本國的聲譽；又有些話不便於率直的說，就利用賦詩以見意。這類的資料，多見於左傳和國語兩書中，而左傳記載的尤其多。現在就根據這兩部書的記載，略舉幾個例子如左：

（魯文）公如晉，及晉侯盟。晉侯饗公，賦菁菁者莪（杜註：「菁菁者莪，詩小雅；取其『既見君子，樂且有儀。』」）莊叔以公降拜，曰：「小國受命於大國，敢不慎儀？君貺之以大禮，何樂如之！抑小國之樂，大國之惠也。」晉侯降辭。登、成拜。公賦嘉樂（杜註：「嘉樂，詩大雅。義取其『顯顯令德，宜民宜人，受祿于天。』」）。（文公三年左傳）

戎子駒支對曰：「我諸戎飲食衣服，不與華同。贄幣不通，言語不達，何惡之能爲？不與

於會，亦無嘗焉。」賦青蠅而退。（杜註：「青蠅，詩小雅。取其『愷悌君子，無信讒言』。」）宣子辭焉，使卽事於會，成愷悌也。（襄公十四年左傳）

晉侯使韓宣子來聘。……旣享，宴於季氏，有嘉樹焉，宣子譽之。武子曰：「宿敢不封殖此樹，以無忘角弓？」（里案：詩小雅角弓：「兄弟昏姻，無胥遠矣。」韓宣子曾爲季武子賦角弓，故武子云云。）遂賦甘棠（杜註：「甘棠，詩召南。召伯息於甘棠之下，詩人思之而愛其樹。武子欲封殖嘉樹如甘棠，以宣子比召公。」）宣子曰：「起不堪也，無以及召公。」（昭公二年左傳）

秦伯賦六月（韋註：「六月，小雅，道尹吉甫佐宣王征伐，復文武之業。其詩云：『王于出征，以匡王國。』其二章曰：『以佐天子。』其三章曰：『共武之服，以定王國。』此言重耳爲君，必霸諸侯，以匡佐天子。」）子餘使公子降拜，秦伯降辭。子餘曰：「君稱所以佐天子匡王國者以命重耳，重耳敢有惰心？敢不從德？」（國語晉語四。又僖公二十三年左傳略同。）

從上舉的例子，可以知道詩經在外交辭令方面的功用。相反地，如果詩經不熟，以致別人賦詩而自己「不能專對」，乃是非常沒面子的事情。例如：

（齊慶封聘魯）叔孫與慶封食，不敬。爲賦相鼠，亦不知也（杜註：「相鼠，詩鄘風。曰：『相鼠有皮，人而無儀。人而無儀，不死何爲！』慶封不知此詩爲己，言其闇甚。」）（襄公二十七年左傳）

宋華定來聘，通嗣君也。享之，爲賦蓼蕭，弗知；又不答賦（杜註：「蓼蕭，詩小雅；義取『燕笑語兮，是以有譽處兮』，樂與華定燕語也。又曰：『旣見君子，爲龍爲光。』欲以寵光賓也。又曰：『宜兄宜弟，令德壽凱。』言賓有令德，可以壽樂也。又曰：『和鸞雍雍，萬福攸同。』言欲與賓同福祿也。」）昭子曰：「必亡！宴語之不懷，寵光之不宣，令德之不知，同福之不受，將何以在？」（昭公十二年左傳）

像這樣尷尬的情形，豈止自己丟人？簡直地失掉了國家的體面！「不學詩，無以言。」這是最顯著的例子。

値得注意的是：上舉㈠、㈡兩項的例子，都是節取詩中的一二句乃至於四五句，作爲立身處世或從政的準則，並沒有把全首詩都當作教條。第㈢項賦詩見意的例子，所賦的詩，雖然有些可能是全詩；但，賦詩者的用意，也只是取詩中的某些句子。他們所取的，都是一鱗半爪；他們並沒把這一鱗半爪，當作了全龍。到了漢儒，就變本加厲，把每一首全詩，都說成了可以爲法，或可作鑑戒的教條，於是詩的本義（尤其國風部分），便大部分被曲解了。

三、先秦說詩的幾種特殊方式

詩經在先秦時代的功用，除了用於樂章和關於增加人們對事物的常識（如多識鳥獸草木之名等）之外，已略如前述。但，事態的變化無窮，而詩經三百篇還不到四萬字，欲以不到四萬字的詩篇，來應付千變萬化的事態，自然是不夠用的。於是先秦時代說詩的人，就想出了一些特殊的

方式，常見的有下列的三種：其一，是斷章取義；其二，是就詩義加以引申；其三，是用詩句作比喻。這樣一來，詩經的用途，自然就擴大了。以下就照這三點，分別舉一些例子。

一、斷章取義

襄公二十七年左傳：

鄭伯享趙孟于垂隴，子展、伯有、子西、子產、子大叔、二子石從。趙孟曰：「七子從君，以寵武也，請皆賦，以卒君貺；武亦以觀七子之志。」……子大叔賦野有蔓草。趙孟曰：「吾子之惠也。」

野有蔓草，是一首情歌；無論怎樣曲解，也掩蓋不住這首情歌的本色。但子大叔卻向異國的貴賓，賦了這首詩；趙孟還稱讚他，說是「吾子之惠」。杜預注說是「取其邂逅相遇，適我願兮」；顯然是對了。昭公十六年左傳，鄭六卿餞宣子於郊，子齹也曾賦野有蔓草這首詩，取義是相同的。這都是最顯著的斷章取義的例子。

現在再看國語（晉語十）的例子：

（齊）姜曰：「鄭詩云：『仲可懷也；人之多言，亦可畏也。』昔管敬仲有言，小妾聞之，曰：『畏威如疾，民之上也；從懷如流，民之下也；見懷思威，民之中也。』畏威如疾，乃能威民；威在民上，弗畏有刑。從懷如流，去威遠矣，故謂之下。其在辟也，吾從中也。鄭詩之言，吾其從之。」

「仲可懷也」三句，見於鄭風的將仲子篇。將仲子篇，是一個女子婉拒男友求愛的詩。姜氏斷章取義地採用了其中的三句話，而演成見懷思威，行政治民的道理。這和原詩的本義，眞可謂風馬牛不相及了。

現在再看禮記緇衣篇的例子：

> 子曰：「唯君子能好其正，小人毒其正。故君子之朋友有鄉，其惡有方。是故邇者不惑，而遠者不疑也。詩云：『君子好仇』」

「君子好仇」（毛詩仇作逑），是周南關雎篇的句子。關雎篇是一首祝賀新婚的詩，原文是「窈窕淑女，君子好仇。」緇衣卻只取了「君子好仇」一句，而推衍出「小人毒其正」，君子「朋友有鄉，其惡有方」的道理。

斷章取義，是先秦人說詩最常見的情形。上面所舉的三條，是比較最顯著而又有趣的例子。其實，本文第一章第㈠、㈡、㈢各節中所舉的，已有不少是斷章取義的例子了。

二、就詩義引申

孟子說：「言近而指遠者，善言也。」[3] 先秦人引詩，也慣用這種方式。如論語學而篇：

> 子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，如何？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩

3 孟子盡心篇下。

已矣；告諸往而知來者。」

「如切如磋，如琢如磨」，是衞風淇奧篇的詩句，本來和「貧而無諂，富而無驕」；或「貧而樂，富而好禮」無關。子貢引述這兩句詩，只是表示「貧而樂，富而好禮」，比「貧而無諂，富而無驕」，更進一步，有精益求精的意思。聰明的子貢，把這兩句詩義加以引申，所以受到孔子的讚美。

此外，如禮記大學篇：

詩云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止；可以人而不如鳥乎？」

在小雅緡蠻這首詩裏，說黃鳥「止于丘阿」，「止于丘隅」，只是起興之辭，並沒含有什麼哲理的意味。大學卻把這兩句詩，引申成「知其所止」的意思，便成爲人們處世的格言了。

再如荀子的臣道篇：

仁者必敬人，凡人非賢則案不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。禽獸則亂，狎虎則危，災及其身矣。詩曰：「不敢暴虎，不敢馮河；人知其一，莫知其它。戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」此之謂也。

小旻這幾句詩的意思，只是表示自己小心翼翼，以免無故招惹到罪過。荀子卻把「不敬不肖」，比作狎虎；因而牽引到「不敢暴虎」等詩句；這樣地引申詩義，簡直像捕風捉影一樣了。

在呂氏春秋裏，也有這類穿鑿附會的例子。先己篇說：

詩曰：「執轡如組。」孔子曰：「審此言也，可以爲天下。」子貢曰：「何其躁也？」孔

子曰：「非謂其躁也，謂其爲之於此，而成文於彼也。聖人組修其身，而成文於天下矣。」

「執轡如組」這句詩，見於邶風的簡兮和鄭風的大叔于田；本來是形容駕車者的技術優良，拿着皮革製成的韁繩（堅韌的），好像拿着柔輭的絲繩一樣。但，呂氏春秋（雖說是引述孔子和子貢的話，但未必可信。），卻把它說成了「聖人組修其身，而成文於天下」。這樣的引申附會，眞正像是郢書燕說了。

三、顯喻和隱喻

除了斷章取義和引申詩義之外，用詩句作比喻，在先秦文獻中，也是常見的例子。比喻又分顯喻和隱喻兩類，現在各舉二、三個例子如下：

先看顯喻的例子。定公四年左傳說：

申包胥如秦乞師，秦哀公爲之賦無衣。

無衣，是秦風中的一篇。杜註說：「取其『王于興師，修我戈矛，與子同仇』；『與子偕作』；『與子同行。』」這一說顯然是對的。

再看國語晉語（十）：

子餘使公子賦黍苗。子餘曰：「重耳之卬君也，若黍苗之卬陰雨也。若君實庇廕膏澤之，故能成嘉穀，薦在宗廟，君之力也。」

按：小雅黍苗之詩，說：「芃芃黍苗，陰雨膏之。」子餘使重耳賦黍苗，意在祈求秦穆公協助重

耳反國，其寓意是非常明顯的。

現在再看隱喻的例子。襄公八年左傳：

晉范宣子來聘，且拜公之辱；告將用師于鄭。公享之。宣子賦摽有梅。季武子曰：「誰敢哉！今譬於草木，寡君在君，君之臭味也。歡以承命，何時之有？」武子賦角弓。賓將出，武子賦彤弓。宣子曰：「城濮之役，我先君文公，獻功于衡雍，受彤弓于襄王，以爲子孫藏。匄也，先君守官之嗣也，敢不承命！」君子以爲知禮。

這年的正月，魯襄公曾到晉國訪問；所以晉國派范宣子來魯國報聘，「且拜公之辱」。另外，范宣子還有一個重要使命，就是希望連合魯國，共同伐鄭；所以他賦了摽有梅這首詩。摽有梅是召南中的一篇，詩的本義，似乎是諷刺起初擇偶太苛，以致到後來急於求婚的女子。詩中有「求我庶士，迨其吉兮」；「求我庶士，迨其今兮」；「求我庶士，迨其謂之」等句。杜註說：「詩人以興女色盛則有衰，衆士求之宜及其時；宣子欲魯及時共討鄭，取其汲汲相赴。」季武子明白了范宣子的意思，所以說：「誰敢哉！」說「歡以承命，何時之有？」意思是說不敢躭誤時機，只要晉國需要魯國出兵，隨便什麼時候都可以，魯國並不自己決定時間。像這樣的賦詩，簡直和打啞謎一樣，如果不是絕頂聰明的人，怎能猜得到這種隱喻呢？

現在，再舉一條國語的例子。魯語下說：

諸侯伐秦，及涇莫濟。晉叔向見叔孫穆子，曰：「諸侯謂秦不恭而討之，及涇而止，於秦何益？」穆子曰：「豹之業及匏有苦葉矣，不知其他。」叔向退，召舟虞與司馬曰：「夫

苦匏不材於人，共濟而已。魯叔孫賦匏有苦葉，必將涉矣。具舟除隧，不共有法。」是行也，魯人以莒人先濟，諸侯從之。

原來，古代游渡深水的人，往往用一個葫蘆，繫在背上，藉着葫蘆的浮力，就不至於沉溺。匏有苦葉，是邶風的一篇，它既說到匏（而且是只可以供濟之用的苦匏），下文又說：「深則厲，淺則揭。」所以叔向明白了叔孫穆子有渡涇水伐秦的決心。但匏有苦葉這首詩，本來是詩人在河邊看到送訂婚禮物的人，即景而作。叔孫穆子卻隱喻到軍事行動上，叔向也居然瞭解了叔孫的用意。詩經的妙用，有如此者！

四、漢儒詩敎說的形成和迂曲的詩說

從上文第一節所說的情形看來；在先秦時代，詩經的功用，除了作爲樂章和增加對一般事物的常識之外，它可以作爲立身處世的格言，可以用做從政治事的準則，可以練習優美的辭令。雖然，在那個時代，還沒有人提出文學欣賞的問題；但，從興、觀、羣、怨這些道理看來，把文學的功用，已經說得很到家了。

從第二節先秦引詩的特殊方式來看，斷章取義，就詩意引申，顯喻和隱喻，都只是借詩經的語句，來表達另外的意思；和詩經的本義，有的若即若離，有的竟全不相干。

在先秦的文獻中，雖然有些記載，說到某篇詩的作意或作者，如：

衞莊公娶於齊東宮得臣之妹曰莊姜，美而無子，衞人所爲賦碩人也。（隱公三年左傳）

鄭人惡高克，使帥師次于河上，久而弗召。師潰而歸，高克奔陳。鄭人爲之賦清人。（閔公二年左傳）

冬十二月，狄人伐衛。……衛之遺民男女七百又三十人，益之以共滕之民，爲五千人，立戴公以廬于曹。許穆夫人賦載馳。（同上）

但，這類的情形，究竟很少。而絕大多數的例子，只是採取詩中的某些句子，作爲論述事理的依據。由此，我們可以知道，在先秦，人們引述詩句，等於引述諺語和童謠；他們固然沒把全部詩經都當作教條，也沒把整篇的詩，都說成教訓或鑑戒的意義。像子大叔賦野有蔓草，齊姜氏引將仲子，他們豈能不知道這都是情歌（後儒所謂「淫奔之詩」）？只是他們所取的乃是詩中的幾句，而不是全篇的詩意。而且，那時還沒有後人的道學觀念（詳後文），所以在公眾的場合，引述這些情歌，而不以爲嫌。到了漢儒，硬要把一首詩，都說成含有教訓或鑑戒的意義，於是把這部優美的文學作品，竟變成死板板的教條了。然而，這種現象之所以形成，也自然是有其原因的。下文對於造成這種現象的原因，和漢儒說詩的迂拘情狀，將分別作一番粗略地敍述。

一、漢儒的尊孔與崇經

孔子用詩和書，作爲教學的課本，已見前文。孔子歿後，他的許多位高才弟子，散處四方，傳播他的學說。到了孟子，已經把孔子視爲「至聖」；在孟子七篇中，常常引用詩書。所以，到

戰國晚年，「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。」[4] 荀子的儒效篇說：

> 聖人者，道之管也；天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之（集解引劉臺拱曰：「之下當有道字。」）歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言其行也，春秋言是微也。

這已把孔子和詩書禮樂春秋，推崇到至高無上的地步。戰國時代，雖然諸子並興，百家爭鳴；而且墨家、道家、和法家的勢力，都相當強大；但，人徒之眾，地位之尊，究竟都比不上儒家。只是在先秦，孔子的學說和六經，還沒定於一尊而已。

秦始皇焚書坑儒，對於孔子的學說，誠然是一個嚴重的打擊；但儒家所傳的經典，並沒因此絕種。就在漢高祖初年，陸賈還常常地向高帝稱引詩書。以致惹得不學有術的高帝生了氣，罵陸賈說：「乃翁居馬上得之，安事詩書！」[5] 傳魯詩的申公，和高祖的弟弟劉交同學。傳尙書的伏生，是秦始皇時的博士[6]。其他如傳禮的高堂生，傳易的田何，傳春秋的董仲舒，也都是西漢初年人[7]。但，在西漢初年的儒學究竟還沒興盛。史記儒林列傳說：

> 故漢興，然後諸儒始得脩其經藝。……然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用（正義：「言孝文稍用文學之士居

4 見莊子天下篇。
5 見史記酈生陸賈列傳。
6 見史記儒林傳。
7 同上。

位。」），然孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。

尊孔子，崇經學，到戰國晚年，本來已極一時之盛。但，從秦始皇三十四年焚書坑儒起，到漢景帝末年止，在這七十多年中，乃是儒學的衰落時期。到了漢武帝，儒學才又復興起來。史記儒林列傳又說：

及今上卽位，趙綰、王臧之屬明儒學，而上亦鄉之；於是招方正賢良文學之士。自是之後，言詩於魯則申培公，於齊則轅固生，於燕則韓太傅。言尚書自濟南伏生。言禮自魯高堂生。言易自菑川田生。言春秋於齊魯自胡母生，於趙自董仲舒。及竇太后崩，武安侯田蚡爲丞相，絀黃老刑名百家之言，延文學儒者數百人；而公孫弘以春秋，白衣爲天子三公，封以平津侯。天下學士靡然鄉風矣。

按：田蚡作丞相，始於建元六年[8]。而早在建元元年，趙綰作丞相的時候，就已奏請：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」[9]那時才十六歲的武帝，就已批准了他的建議。加以董仲舒的賢良對策，也建議：「臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。」（見漢書董仲舒傳）武帝於是就「卓然罷黜百家，表章六經」[10]；而公孫弘

8　見漢書百官公卿表。
9　見漢書武帝紀。
10　見漢書武帝紀贊。

竟「以春秋，白衣爲天子三公」。政府這樣地大力提倡儒學，人們自都靡然鄉風。這時，不但恢復了尊孔崇經的風尙；而且尊崇的程度，已經大大地超過了戰國晚年。於是那時共信爲孔子手定的羣經，便成了金科玉律的教條。

秦始皇雖然焚書坑儒，但詩經由於大家口誦流傳，所以漢初傳詩經的人，特別的多。除了齊魯韓三家立於學官之外，河間獻王那裏，還有毛詩。由於那時的儒者，認爲詩三百篇，是經過孔子删定的[11]；自然每篇含着修身治國的大道理。把詩經當作教條，這當是原因之一。

二、用詩經配合政教

孔子說詩經的功用，可以「邇之事父，遠之事君」。雖然「事君」是政治方面的功用；但孔子的意思，究竟是以個人的修德爲主。他固然認爲誦詩可以達政；但從先秦典籍中所載的實例看來。詩經在政治方面的作用，主要的是在出使四方時，能够因詩明志。可是，到漢代大一統的國家，已經形成，出使四方，賦詩見志的風氣，已不復存在。單靠詩經涵養成「溫柔敦厚」的性情[12]，固然可以事父事君；但，在政治上的實際作用，並不太大。董仲舒能「以春秋災異之變，推陰陽所以錯行」，用來求雨和止雨[13]，關係國計民生，如此之大。傳詩的博士們，如果不能把詩

11 孔子删詩之說，雖始見於史記孔子世家；但從漢代的其他記載看來，乃是那時大家共信的說法。

12 語見禮記經解篇。

13 見史記儒林列傳；詳細說法，見春秋繁露。

經說得在政治和教化上，有重大的意義，就可能遭遇到像轅固生那樣不幸的事件，「入圈刺豕」[14]。

三家詩可惜都失傳了，它們怎樣強調詩經在政教方面的用途，我們已不能詳知。但，就傳三家詩的文獻中，我們還可以得到一鱗半爪的記載。詩含神霧說[15]：

> 詩者，持也。在於敦厚之教，自持其心；諷刺之道，可以扶持邦家者也。

漢書杜欽傳說：

> 后妃之制，夭壽治亂存亡之端也。是以佩玉晏鳴，關雎歎之。知好色之伐性短年，離制度之生無厭；天下將蒙化，陵夷而成俗也。

據漢書注所引臣瓚說，知道這是魯詩的說法。

以上齊魯兩家之說，雖然都強調詩經和政治教化的關係，但都不如毛詩所說的更為重要。詩序說：

> 治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。

詩經的功用，有這麼偉大，所以王吉可以用它當作諫書[16]。漢儒把詩經當作教條，這自然也是一

---

14 見史記儒林列傳。

15 分見詩譜序孔氏正義，及成伯璵毛詩指說引。王先謙詩三家義集疏，以為含神霧是齊詩派。

16 見漢書儒林傳。

個重要原因。

三、在詩教觀念下漢儒迂曲的詩說

詩教一辭，始見於禮記的經解篇，說：

孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也，溫柔敦厚，詩教也。……」

朱自清認為經解的寫定，似乎在淮南子之後[17]。這一說雖還有商討的餘地；但，它的著成時代，早則不會超過戰國晚年，遲則當在漢武帝時代或以後，是可以斷言的。這裏的「孔子曰」，雖然未必眞是孔子的話；但，它說詩教，只着重德育的涵養，則和孔子說詩的意見是相合的。刺取詩中的嘉言，作為立身行事的箴銘（如前文所述），本來是合情合理的。但，若把全部詩經和整首的詩篇，都說得和政治教化有關，那就得煞費苦心。因為詩經的三頌部分，固可使儒臣們在歌頌先王和時君的功德方面，有所取資；二雅中也還有些頌美君臣，感傷時政等的詩篇，可以用來當諫書。可是，在國風裏，這類的詩篇，就委實太少了。不但如此，而且還有幾十篇「淫奔之詩」；要把這些詩都說成有政治和教化的意義，就不得不穿鑿附會了。儘管如此，由於政府既尊孔崇經，說經的人也必需以經學配合政教，於是經生們只得竭盡心智，向着「郢書燕說」的路子走去。以下且看漢儒們的迂曲之說。

齊詩有所謂五際六情之說[18]，把詩篇配合着干支五行，用以牽附政事；這正像推春秋的災變

---

17 見所著詩言志辨，頁九十九。

18 見毛詩序孔氏正義所引春秋緯演孔圖。

以求雨止雨，用尚書洪範篇推演災異一樣，其爲穿鑿附會，盡人皆知。三家詩的遺說，現在能見到的雖已很少；但從那些一鱗半爪的資料看來，也可以略知他們說詩的迂曲情形。現在，就以詩經的首篇——關雎——爲例。論衡謝短篇說：

周衰而詩作，蓋康王時也。康王德缺於房，大臣刺晏，故詩作。

袁宏後漢紀述楊賜的話說：

昔周康王承文王之盛，一朝晏起，夫人不鳴璜，宮需不擊柝。關雎之人，見幾而作。

據王先謙的考證[19]，以爲這都是魯詩的說法。但，細讀關雎這首詩，絕沒有一句含着諷刺晏起的意思，更無法找到和周康王有絲毫的關係。說詩的人，只是爲了使關雎這首詩，在政教上發生作用，就作了這些無稽之言；然而，又怎能自圓其說呢？

漢書匡衡傳，載衡上疏成帝說：

孔子論詩，以關雎爲始。言太上者，民之父母；后夫人之行，不侔乎天地，則無以奉神靈之統，而理萬物之宜。故詩曰：「窈窕淑女，君子好仇。」言能致其貞淑，不貳其操，情欲之感無介乎容儀，宴私之意不形乎動靜，夫然後可以配至尊而爲宗廟主。此綱紀之首，王教之端也。

匡衡是后蒼的弟子，他的疏中所說，當是本於齊詩。他由於關雎居三百篇篇之首，又抓住了「窈窕淑女，君子好仇」兩句，便推衍了這麼多的大道理。雖然在先秦已有這類引申的風氣，但畢竟

19　見詩三家義集疏關雎篇。

不同。因爲先秦人說詩，只是採取詩中的幾句，加以引申；而匡衡所言，顯然認爲關雎全篇是歌頌后夫人之德的詩了。其實，關雎這首詩，又何嘗有這些深文奥義呢？

韓詩則說關雎是「刺時」之作。後漢書明帝紀李賢注引韓詩薛君章句說：

詩人言雎鳩貞潔愼匹，以聲相求，隱蔽於無人之處。故人君退朝，入於私宮，后妃御見有度，應門擊柝，鼓人上堂。退反宴處，體安志明。今時大人，内傾於色。賢人見其萌，故詠關雎，說淑女，正容儀，以刺時。

說雎鳩「貞潔愼匹」，既沒有事實的根據；而「窈窕淑女，君子好逑」，又何嘗有刺時的意思？這都是爲了讓詩經在政教方面發生作用，才有這些迂曲之談。

毛詩把關雎說得更隆重了，詩序說：

關雎，后妃之德也，風之始也，所以風天下而正夫婦也。……是以關雎樂得淑女，以配君子；憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉；是關雎之義也。

「哀（愛）窈窕」，是於經文有據的；「思賢才」，還可以勉強地從「淑」字引申出來；至於「憂在進賢，不淫其色」，以及「無傷善之心」，這些「后妃之德」，在關雎之詩裏，就全無着落。怎麼能「風天下而正夫婦」呢？

三家詩既亡，毛詩一枝獨秀，自然它對於後世的影響也最大。毛公說各詩的作意，固然有些可取的；而附會迂曲之談，卻佔了絕大部分。現在，且舉鄭風中幾首所謂「淫奔之詩」，來看看毛公的說法：

將仲子，刺莊公也。不勝其母，以害其弟。弟叔失道，而公弗制。祭仲諫而公弗聽，小不忍以致大亂焉。

遵大路，思君子也。莊公失道，君子去之，國人思望焉。

狡童，刺忽也。不能與賢人圖事，權臣擅命也。

風雨，思君子也。亂世則思君子不改其度焉。

子衿，刺學校廢也。亂世則學校不修焉。

溱洧，刺亂也。兵革不息，男女相棄，淫風大行，莫之能救焉。

爲了節省篇幅，這裏只舉了六個例子；舉例雖少，但已可推見毛詩的一般情形。這六首詩，實際上都是「里巷狹邪之所歌」[20]；和莊公、忽、君子、學校、兵革等，絕無絲毫關連。毛傳雖已竭盡附會之能事，然究不能自圓其說。毛傳說其他諸詩，類此者很多。朱子詩序辯說，對於毛詩序，有很公平的評判[21]：

故凡小序，唯詩文明白，直指其事，如甘棠、定中、南山、株林之屬；若證驗的切，見於書史，如載馳、碩人、清人、黃鳥之類；決爲無可疑者。其次則詞旨大槩可知必爲某事，而不可知其的爲某時某人者，尚多有之。若爲小序者，……今乃不然：不知其時者，必強以爲某王某公之時；不知其人者，必強以爲某甲某乙之事。於是傳會書史，依託名謚，鑿

---

20 見朱子詩序辨說、鄘風桑中序下。
21 見邶風柏舟序下。

空妄語，以誑後人。其所以然者，特以恥其有所不知，而惟恐人之不見信而已。……又其為說，必使詩無一篇不為美刺時君國政而作，固已不切於情性之自然，而又拘於時世之先後。其或書傳所載，當此之時，偶無賢君美謚，則雖有詞之美者，亦例以為陳古而刺今。

朱子究竟讀書淵博，見解高明。在八百多年前，居然有這樣的卓論，眞是難得。但，就漢儒的立場來說，詩經是孔子刪定的，必定每篇都含者教導世人的大道理；如果不把詩經每篇都說得在政教上有重大作用，不但不符合聖人刪定之旨；並且失掉了它在政教方面的作用。這樣，豈止違反了尊聖崇經的信條？也必然會失去了儒生們顯達的契機。他們所以如此地穿鑿附會，實有不得已的苦衷在。

五、結語

綜合以上所述的情形，可以歸納為以下幾點：

一、先秦人說詩的功用，主要的在於涵養品德（修身）、練達世務（從政）、豐美辭令（應對）。漢人認為詩的功用，也大致如此。但，先秦人說詩，只是採取詩中的幾句嘉言，以作上述的用途；而漢儒則把各詩的全篇，都說成在政治和教化上有重大的意義。

二、先秦人說詩，除了斷章取義之外，固然也有引申詩意、或借詩為喻的習慣；但，他們所取的，也只是詩中的某些句子。漢人則充分地利用引申和借喻的方法，來說全篇的詩意。

三、由於上述先秦人和漢儒說詩的情形不同，因而先秦人的詩說，並不影響各詩篇的本義；而漢儒之說，對於各詩篇原來的作意，大部分都曲解了。

由此看來，關於解說詩經各篇的作意方面，我們應當就各詩篇的原文，來推求各詩篇的本義。三家詩和毛詩之說，其確實可信的，固然應當採用它們；至於那些附會迂曲之說，我們決不可再奉爲圭臬。宋代的學者，如歐陽修（詩本義）、蘇轍（詩集傳）、王質（詩總聞）、鄭樵（詩辨妄）、和朱熹（詩集傳、詩序辯說）等，早就看透了這一點。可惜的是，直到現代，還有人堅信毛傳或三家之說，而不敢稍持異議。

造成這種現象的原因，主要的關鍵，是在所謂淫奔之詩。在一般人心目中，以爲孔子必然像宋明以來的道學先生一樣，聽到談男女之情的，就要掩耳而走。詩經既然是孔子「删定」的，怎麼會存留那麼多的誨淫之詩？毛傳[22]把這些詩都說成諷刺或隱喻之作，很合乎詩教的意義，當是得到孔子删定之旨的。

殊不知在春秋時代[23]，男女之間的鴻溝，並不像後世那麼寬。生在那時代的孔子，他的觀念，也和後代的道學家不同。試打開左傳來看，那些上烝下報、父娶子妻、兄妹相姦、易妻奪妾的記載，不一而足。所謂「人盡夫也」[24]，固然是一時的權宜之言，也確有事實的根據。即使到

22 因為治三家詩遺說的人太少了，所以這裏單就毛傳說。

23 國風中所謂「淫奔之詩」，絕大多數是春秋時代的作品。

24 見桓公十五年左傳。

戰國時代，那時人所作的周禮[25]，也還說：「中春之月，令會男女。於是時也，奔者不禁；司男女之無夫家者而會之。」[26]嫪毐和秦始皇之母的醜聞，不必說了。像愛魏醜夫的那位秦宣太后，對尙子所說「妾事先王也。……」那一段骯髒話[27]，眞使人不堪卒讀。而秦宣太后，卻能對外國的說客，侃侃而談。凡此都可以說明，在春秋戰國時代，人們對於男女的私情，並不像後世看得那麼嚴重。何況，自宋明以來，對於婦女的約束，已到了至極而無以復加的地步；可是近代所流傳的山歌秧歌等，還大部分都是情歌；並沒被道學的洪流淹沒下去。那麼，在春秋時代，又豈能沒有「里巷狹邪之所歌」？這些發乎情而未必止乎禮義的情歌，正可以表現那時代的婦女，還有一些戀愛和婚姻的自由。卽使孔子眞的刪過詩，也會保存這些足以證驗風俗的文學資料；又何況三百篇在孔子以前就有，並沒經過他的刪削呢[28]？

如此說來，我們研讀詩經，一定要擺脫漢人所謂「詩教」的枷鎖，而就詩篇的原文，以推尋其原意。然後進而作古文學、古音韻學、古代史事、古代社會、古代生物學等各方面的研究，才不至於辜負了這三百多篇寶貴的資料。

原載「南洋大學學報」，五期（民國六十年），頁一—一〇

25 周禮是戰國時代的作品，經過無數學者的考證，現在已成定論。
26 見周禮地官媒氏。
27 見戰國策韓策二。
28 拙著詩經釋義敍論有說。

簡評高本漢的詩經注釋和英譯詩經

近代漢學在世界雖已成爲顯學；但研究先秦古典之學的人，畢竟很少。日本還比較多些，歐美則寥如晨星。在歐美研究先秦文獻的少數學者之中，無疑地，高本漢（Bernhand Karlgren）的成績是最卓越的。

高本漢是畢生致力於中國古典學研究的人，他的重要著作有：中國音韻學研究、中國語與中國文、中國語言學研究、漢語詞類、左傳眞僞考、周禮原文和左傳原文的早期歷史、詩經注釋、英譯詩經、尙書注釋、英譯尙書、以及許多篇關於中國銅器的論文。在這些專書和論文中，都有他卓舉不羣的見解。他被西方學者目爲漢學界的泰斗，信非倖致。

本文所要談的詩經注釋，是高氏於一九四二年到一九四六年完成的，它分期刊載於瑞典遠東博物館館刊的第十四期（一九四二出版）、第十六期（一九四四出版）和第十八期（一九四六出版）。由於分三期出版，因而這部詩經注釋，就分別以國風注釋、小雅注釋、大雅和頌注釋標題，而並未題總書名。民國四十九年（一九六〇）已故的董同龢教授翻譯此書時（由兩位青年學

者龍宇純、和張亨協助譯成。），給它一個總名，叫作「詩經注釋」，本文就採用了這個名子。

詩經注釋，是專門解釋詩經中疑難字句的，並非逐句予以說解。因而高氏又作了一部「英譯詩經」，刊登在同一刊物的第十六和第十七期（一九四六——一九四七出版），兩書是相輔而行的。本文所評論的是以詩經注釋爲主，但也不能不涉及英譯詩經。

關於高氏這部書的優點，董氏在「譯序」裏說得很詳細。他認爲高氏之異於淸儒者，在觀念上有三點，卽：㈠、不把三百零五篇當作經看；㈡、擺脫了詩序的覊絆；㈢、不主一家。這三點我們中國硏治詩經的人，大多數早已具有這些觀念。此外，在釋字方面，董氏譯序以爲高氏比淸儒精密而進步的地方，共有四點，卽：㈠、處理材料比較有系統；㈡、取捨之間有一定的標準；㈢、處理假借字問題極其嚴格愼重；㈣、見於各篇的同一個語詞合併討論。

以上董氏對高氏此書的稱讚，筆者完全贊同。但董氏並非以爲此書「已能處處臻於完善」。他批評高氏沒能廣事蒐羅民國以來各學術刊物上發表的有關詩經字義詮譯的文章；他並認爲高氏在注釋中始終沒怎麼利用語法的觀念來做字義詮釋的幫助。而且，關於某些字的意義，雖然曾見於某家古注或字典，但在先秦古籍中如果沒有相同的用例，高氏就不敢採取那個意義；相反地，高氏卻非常重視揚雄的方言。這些也是董氏所認爲不妥的地方。

董氏的這些意見，筆者認爲也大都很中肯。董氏所說此書的優點，已經面面俱到，筆者沒有更多的意見；至於他所說的缺點，還沒能盡致。以下專就筆者所見的缺點，作一簡單的評述。

一、關於各詩著成的時代多不注意討論

詩經固然是文學作品，但也是絕好的古代社會史料。就文學方面說，固然應該知道各詩產生的時代背景；就社會史料說，更應當知道史料的時代。誠然，詩經三百零五篇，其著成時代，是絕大多數無法確知的。但它們著成的約略時代，則大致可以考見。高氏的詩經注釋和英譯詩經，對於這一方面，卻大都沒注意討論。

譬如周南、召南，舊說都以爲是殷末周初時的詩。但，從文辭來看，這二十五篇詩，既不如周頌古奧也不如大雅和大部分小雅艱深。而且周南汝墳篇說「王室如燬」，召南何彼襛矣篇說「平王之孫，齊侯之子」。從這些情形看來，這些詩的產生時代，顯然已到了西周之末和東周以來。英譯詩經雖然把平王譯爲東遷的周平王（King P'ing），而沒用舊說；但於周南、召南兩部分詩篇的著成時代問題，卻沒討論。於至「王室如燬」所指的何事，甘棠篇的召伯是何人，自然就都不能質言了。（他把召伯譯爲：Prince of Shao）

又如：定之方中一詩，可以斷定是魯僖公二年（卽衞文公二年）的作品；但詩經注釋和英譯詩經，卻都沒有說明。載馳篇所含的故事，在英譯詩經裏雖曾提及；但這篇詩應該是作成於衞文公元年的春夏間，范家相和胡承珙已經考證得很淸楚，高氏也沒提到這一點。此外，如小雅的采薇、采芑、出車、六月等詩，顯然都是周宣王時的作品（筆者有「論出車之詩著成的時代」一文論之，見淸華學報新一卷二期。），但高氏於這些詩的作成時代，卻都沒有提及。尤其可異的，

如商頌殷武之時，可以確知是頌宋襄之作，「殷武」之義，實謂「殷之武功」；而高氏則仍說「殷武」是「殷之武丁」。這些，對於一般解說詩經的人們來說，本可不必深怪；但，高明如高氏，也還未能免俗，就不能不令人惋惜了。

二、不注重地理的探討

在詩經注釋和英譯詩經裏，對於地理的問題，多避而不談。最重要的，像周南、召南的問題，像邶、鄘、衞的問題，像王風揚之水的申、甫問題，像小雅六月的「侵鎬及方」問題（高氏於出車「往城于方」的方，採用了馬瑞辰之說。），和大東的「小東大東」問題，這些，清代的學者，以及近代的學者如王國維和傅斯年先生，都已有精闢的論斷。如果說高氏沒見到這些學者們的議論，似乎不應該；如果已經見到，而既不採取，又置而不論，就未免是智者千慮之一失了。

再如：詩經裏所有的「河」字，都是指黃河而言；是專名，不是通名（拙著「河字意義的演變」有說），大雅崧高「維嶽降神」的嶽，乃是禹貢中的「岳」，即今山西省的霍山（拙著「岳義稽古」曾論及）。但高氏卻把關睢等詩的河字，譯作一般的河流（river）；把嶽字說爲神秘性的嶽（當指四嶽或五嶽）。拙著兩文之印行，固然遠在高氏兩部著作之後。但高氏講訓詁，是極端注意用古義解古書的；而這兩處古義，高氏卻都沒注意到，也未免可惜。

三、不注意名物的探討

在詩經注釋高氏的自序裏，曾經說到他對於草木鳥獸蟲魚之名，都沒有提出來討論。誠然，這些物事，在中國的學者們還不能完全弄清楚；在外國學者，當然更感困難。高氏存而不論，自是藏拙之道。但，既然給詩經作注釋，而把這些物事摒於注解之外，究竟是美中不足。不特此也，詩經中草木鳥獸蟲魚之外的名物還很多，高氏大都沒給它們一個應有的解釋。關係重大的，譬如鄭風子衿詩中的「青青子衿」，青衿是不是學子之服？檜風素冠之詩的「素冠」「素衣」，是不是喪服？這些高氏都沒加以說明。可是毛傳說青衿是「刺學校廢」，主要的理由就是因爲青衿是學子之服；相類似的，毛傳謂「素冠」是刺不能三年之喪的根據，乃是把素冠、素衣都說成喪服。如果能證明（實際上清人及近人已經證明了）青衿並不一定是學子之服，而素冠、素衣在春秋時代也不一定是喪服；那麼，這兩首詩就都變成了情歌。事實上，高氏把這兩首詩，都已說爲情歌。可是高氏於「青衿」和「素冠」既不加說明，就不能使人明瞭它們爲什麼是情歌了。

四、說解之誤

解釋古書中的某些較難懂的句子，有很多不同的意見。只要言之有故，持之成理，都可以備一說，而不易肯定其孰是孰非。在詩經注釋和英譯詩經裏，筆者所不能同意的地方很多；但，那

只是意見不同，而不能說是高氏的錯誤。像這類的例子，本文都不談及。這裏只就高氏確實誤解經文、注文，和把古人的時代、乃至古人的姓名弄錯的地方。各舉一二例，以見一斑。

㈠誤解經文。譬如邶風旄丘「褎如充耳」句，高氏說：「褎的本義是袖子(見唐風羔裘)；『褎如』(如＝然)就是『袖子式(的衣服)』，也就是『穿着長袖的衣服。』」(依董譯本，下同。)但實際上「褎如」是形容詞；如果把褎說爲名詞的袖，它下面決不可能加「如」或「然」字；更無法說成長袖的衣服。又如小雅天保「俾爾戩穀」句，高氏把戩讀作剪，說是「天使你收割穀了」。這樣解釋，就更成爲笑談了。

㈡誤解注文。高氏誤解注文的地方，似乎比誤解經文的地方更多些；董氏譯本已指出了一些。譬如毛傳解釋關雎的「窈窕」二字，說：「幽閒也。」高氏把幽閒說成「幽暗獨處；也就是退居閨房的意思」(依董氏譯文，下同。)這顯然與毛傳之義不合。這點，董譯本已經指出了。又如衞風伯兮篇「誰適爲容」句的「適」字，毛傳說：「主也。」這個主字，本來是「專意」的意思。「誰適爲容」，意思是說：「誰還專意去修飾容貌呢？」意謂無心修飾。高氏卻把主字講作「夫主」，說：「我把誰當夫主而爲他裝飾我自己？」這就完全失掉了原詩和毛傳的意思了。再如王風中谷有蓷篇「暵其脩矣」句，毛傳說：「脩，且乾也。」高氏不知道「且乾」二字是解釋「脩」字，竟說：「毛傳把『脩』釋作『脩且乾』」。這也是董譯本已經指出的錯誤；而這樣的錯誤，出之於高氏，不能不使人驚訝。

㈢人名之誤及名人時代之誤。大雅緜篇「捄之陾陾」句，高氏引經典釋文說「捄」字，是根

據呂忱之說。但高氏把「呂忱」譯作 Lu and Shen；顯然地他是把忱讀為沈，而把呂和沈當作兩個人了。小雅六月「六月棲棲」句，高氏引邢昺說，謂邢昺是唐代人。這當不是偶然的筆誤。至於把姚信的姚讀成 Siao 音（見匏有苦葉篇），以中國音韻學名家的高氏，而有此誤，也出人意料之外。

五、結語

除了上舉的可議之處和誤處而外，在詩經注釋裏，還有一些偶然失檢的地方。例如第六七八條（小雅甫田）解釋甫字，有「如齊風盧令篇的皇父」之語。而「皇父」二字，實見於小雅的十月之交，並不見於齊風的盧令。第九九六條（大雅雲漢），有「鄘風干旄篇的雜佩以問之」之語。按：「雜佩以問之」，並不見於干旄篇，乃是鄭風雞鳴篇的句子。第一〇二七條（大雅韓奕）說：「綏字見於魏風十畝之間篇。」其實十畝之間並沒有這個字，而是見於齊風的南山篇。像這些偶然疏忽的地方，當不足深怪。

總之，高氏這兩部大著（特別是詩經注釋），雖然不免有些可商之處；但在解釋字義方面，確有很多高明的見解，足為我們中國的學者所取資。無疑的，它們將是不朽之作。

附註：筆者因英文程度淺薄，撰寫本文時，關於詩經注釋一書，多取資於董同龢先生的譯本。但，董譯本也偶有誤處。如一〇〇條（邶風谷風）譯文說：「另一家（石經尚書引）作：昔育恐鞠，及爾顛覆。」按：所謂「石經尚書」，原文作 Shu Stone Classics，應譯作「蜀石經」。便是一例。

原載「國立中央圖書館館刊」，新一卷一期（民國五十六年七月），頁六三—六六

二戴記解題

一、禮記

一、禮記的內容和編者

禮的範圍很廣泛，禮儀、制度、習俗等，都可以包括在內。禮記四十九篇，就是把關於這些方面的文章，編集而成的。以現在學科分類的眼光看來，它可以說是一部各科論文叢集。

劉向的別錄，曾把禮記各篇分爲十一類。據孔穎達禮記正義所引鄭氏目錄轉述的別錄，其十一類的情形如下：

制度：曲禮（上、下）、王制、禮器、少儀、深衣。

通論：檀弓（上、下）、禮運、玉藻、學記、經解、哀公問、仲尼燕居、孔子閒居、坊記、中庸、表記、緇衣、儒行、大學。

通錄：大傳。

明堂陰陽：月令、明堂位。

喪服：曾子問、喪服小記、雜記（上、下）、喪大記、奔喪、問喪、服問、間傳、三年問、喪服四制。

世子法：文王世子。

子法：內則。

祭祀：郊特牲、祭法、祭義、祭統。

樂記：樂記。

吉禮：投壺、射義。

吉事：冠義、昏義、鄉飲酒義、燕義、聘義。

以上共計是四十六篇；其中有三篇各分爲上下二篇，所以也可以說是四十九篇。這書編集的經過情形是這樣的：

魏張揖上廣雅表說：「周公著爾雅一篇，爰暨帝劉，魯人叔孫通撰置禮記，文不違古。」陳壽祺的左海經辨，就根據張揖的話，證明禮記是叔孫通撰輯的。按：叔孫通曾替漢高祖定朝儀，曾作漢儀十二篇，他必然收集過一些談禮的書。張揖的話，雖然不知所本；但，照叔孫通的情形看來，他編輯禮記，似乎是可信的。只是他所編集的禮記，並不是上述的四十六篇本；他的本子究竟有多少篇？和四十六篇本的異同如何？就無法知道了。

漢書藝文志禮類，著錄「記百三十一篇」。隋書經籍志說：

> 漢初，河間獻王又得仲尼弟子及後學者所記一百三十一篇，獻之；時亦無傳之者。至劉向考校經籍，檢得一百三十篇，向因第而敘之。而又得明堂陰陽記三十三篇，孔子三朝記七篇，王氏史氏記二十一篇，樂記二十三篇，凡五種，合二百十四篇。戴德刪其煩重，合而記之，爲八十五篇，謂之大戴記；而戴聖又刪大戴之書爲四十六篇，謂之小戴記。漢末馬融，遂傳小戴之學；融又足月令一篇，明堂位一篇，樂記一篇，合四十九篇。

按：這段記載的三個要點，完全是錯誤的：第一、它說大戴記是戴德根據劉向所校定的百三十篇，和又得的明堂陰陽記等五種，删其煩重而成的。但，二戴是武、宣時人，怎能删哀、平時劉向歆父子所校的書？這點，梁任公曾經說過（見要籍解題及其讀法）。第二、它說馬融增加了月令、明堂位、樂記各一篇。但，後漢書橋玄傳，說玄的七世祖仁，曾著禮記章句四十九篇。仁是漢成帝時人，可見西漢時禮記已是四十九篇。何況禮記正義引別錄說：「禮記四十九，樂記第十九」。鄭氏目錄引述的劉向別錄（見禮記正義），也有月令、明堂位、樂記三篇。可見這三篇當劉向時已在禮記之內，又何必等待馬融加入呢（以上略本四庫全書總目提要說，見卷二十一禮類三、禮記正義下）？第三、它說小戴記是删大戴記而成的（此說當本晉人陳邵周禮論序；陳說見經典釋文敍錄引）。這話也不確實。因爲大戴禮八十五篇，今存三十九篇；在已佚的四十六篇中，可以考知篇名的有十九篇，其中只有八篇和禮記的篇名重複（詳見後文大戴禮節），可見小戴記並非就大戴記删訂而成的。

錢大昕的二十二史考異（卷七），以爲漢書藝文志說「記百三十一篇」，是「合大小戴所傳

而言」。他說：

小戴記四十九篇，曲禮、檀弓、雜記，皆以簡冊衆多，分爲上下，實止四十六篇。合大戴之八十五篇，正協百三十一之數。

我作古籍導讀時，曾採用了錢氏這個說法。現在想來，錢氏此說，也有問題。因爲，上面說過，在大戴禮已佚的四十六篇中，篇名和小戴記重複的，就有八篇；另外，還有現存的投壺、哀公問兩篇，也和小戴記重複。兩戴記相重複的，達十篇之多。如此說來，決不會是「合大小戴所傳」的。

總之：大戴禮八十五篇，是戴德所傳的；禮記（小戴記）四十六篇（或說四十九篇），是戴聖所傳的（說見禮記正義所引鄭玄六藝論）：這都沒有問題。至於漢志著錄的百三十一篇，可能包括大小戴兩家所傳的在內；但至少還多了兩家以外的十篇，不過，詳細情形，就無法考知了。

二、禮記各篇著成的時代

漢書藝文志，在「記百三十一篇」下，班氏自註說：「七十子後學所記也。」趙匡在春秋集傳纂例中說：「禮記諸篇，或孔門之後末流弟子所撰；或是漢初諸儒私撰之。」這些話大致是正確的。不過，要把這四十六篇，一一考定它們的作者或作成的確切年代，現在還不可能做到；以下只就比較可考的各篇，作一簡略地敍述。

檀弓　禮記正義說：「此檀弓在六國之時。知者，以仲梁子是六國時人；此篇載仲梁子，故

也。」

王制　史記封禪書說：「文帝使博士諸生，刺六經中作王制。」經典釋文敍錄引盧植說：「王制是漢時博士所爲。」按：史記封禪書索隱引劉向七錄說：「文帝所造書，有本制、兵制、服制篇。」是禮記中的王制，並非漢文帝時所作的王制。而禮記中的王制，其內容採及孟子、荀子、公羊傳、和尙書大傳的地方頗多，可知它的著成時代，也不會在漢文帝以前（說詳陳瑞庚王制著成之時代及其制度與周禮之異同）。而小戴旣已把它收入禮記，可知它也不會是宣帝以後之人的作品。

月令　蔡邕、王肅，都以爲是周公作的（見經典釋文）。鄭康成以爲它是呂氏春秋十二月紀的首章，後人抄合起來的（見禮記正義引鄭目錄）；所以他認爲是呂不韋所作（見經典釋文敍錄）。鄭樵的六經奥論，說：太尉是秦官（月令說「乃命太尉」），臘祭是秦俗（月令說「臘先祖」），以十月爲歲首是秦的制度（月令說「季秋爲來歲受朔」）……因而以爲它是漢儒取呂氏春秋而又有所附益的（因爲秦以十月爲歲首，是在呂不韋死後）。崔述（豐鎬考信錄）以中星推證，認爲它是戰國人所撰。現在看來，鄭康成和鄭樵之說，是很正確的。

禮運　朱子語類（卷八十七）以爲禮運不是聖人的書。朱子說：「胡明仲云：『禮運是子游作，樂記是子貢作。』計子游亦不至如此之淺。」按：禮運的文辭，有的和荀子大略篇相似，當是禮運襲荀子，而不是荀子襲禮運。如此說來，本篇大概是漢初人所作。

內則　毛奇齡經問，以爲內則的「凡食齊視春時」，「凡和春多酸」，及「牛宜稌，羊宜

黍」，等一十四句，以及「春行羔豚膏膳膷」，和「牛夜鳴則庮」等十句，與周禮的文辭全同，所差不過古今文一二字。因而懷疑三禮是戰國時人所作，以爲這些理論，是「當時言禮家所習言習用，故彼此並出，全整不易」。按：這當是內則襲用了周禮的文辭（由周禮的古文，內則改爲今文，可知不是周禮襲內則。）；否則不會二十多句的文辭完全相同，由此說來，內則可能是西漢中葉的作品。

學記　由學記篇的文辭看來，當是戰國晚年到西漢時代的作品；而篇中三次引述兌命（即說命）的文句。按：說命到漢代已經失傳；從這點看來，它可能作成在戰國末年。

樂記　漢書藝文志說：「武帝時，河間獻王好儒，與毛生等共采周官及諸子言樂事者，以作樂記」。按：毛生等所作的，當是二十三篇的樂記。現在禮記中的樂記，乃是二十三篇中開頭的十一篇。又按：初學記和意林所引公孫尼子的話，有些是和今本樂記相同的；可見樂記曾採用了公孫尼子之文（詳見漢書補註所引葉德輝說）。史記正義說樂記是公孫尼子所作，恐怕是因此致誤。又：樂記中還有些話，是採自荀子樂論的。

祭法　崔述考古續說，以爲祭法篇是襲取國語魯語柳下惠述祭法的話，而以「四代郊禘之制置諸篇首，以其全文置諸篇末」。按：國語成書，當在戰國年間；祭法既襲魯語，最早也是戰國晚年人所作，很可能是漢初的作品。

經解　評論詩、書、樂、易、禮、春秋六經，這是戰國晚年以後才有的現象。但，由於它既綜論六經，又把六經說得那麼重要，它似乎是漢武帝時代的作品。

中庸　史記孔子世家，說中庸是子思作的。淸代以來的學者（如葉酉再與袁隨園書，崔述洙泗考信錄、餘錄，馮友蘭中國哲學史等），不少人懷疑它不是子思所作。原因是它有「今天下車同軌，書同文，行同倫」等語，是秦統一後的景象；「載華嶽而不重」，不像魯人的話語。按：篇中又有「仲尼祖述堯舜」一句話，也不像子思的口氣。它可能是秦代或漢初的儒者所作。

緇衣　經典釋文引劉瓛說，以爲緇衣是公孫尼子所作。按：漢書藝文志有公孫尼子二十篇，此書到唐代還存在著；劉瓛是南齊時人，自然會見到這書。他說緇衣是公孫尼子所作，大概是因爲緇衣和公孫尼子有很多相同的地方。但沈約卻說緇衣取於子思子（見隋書音樂志上）。按：可能是漢初人取了子思子和公孫尼子之文，輯合起來，成了這篇緇衣。

奔喪　孔穎達禮記正義引鄭目錄說：「實逸曲禮之正篇也。」可見它是出於孔壁；也就是先秦人所著成的。

三年問　其中有些地方和荀子的禮論相同，當是漢初人的作品。

投壺　正義引鄭目錄說：「亦曲禮之正篇也」。可見它也是孔壁所出的逸禮之一，當然也是先秦的產品。但大戴禮也有這篇，而比小戴本簡略。這當是二戴又有所增損。

儒行　本篇的末尾，鄭康成的註說：「儒行之作，蓋孔子自衞初反魯時也」。按：本篇是戰國以來的文體，大概是戰國時代的作品。

大學　朱子把大學分爲經一章傳十章，說：「右經一章，蓋孔子之言而曾子述之；其傳十章，則曾子之意而門人記之也。」（見大學章句）這話戴震在童年時就懷疑它。崔述因爲「大學

之文繁而盡，又多排語，認爲它不是孔子、曾子之言而是戰國時代的產物（見洙泗考信錄、餘錄）。日本武內義雄，以爲大學「正心」之義，是受董仲舒對賢良策的影響，認爲它作在漢武帝以後（見江俠庵編譯先秦經籍考）。按：崔東壁的說法，似乎可信。

鄉飲酒義　其文辭大部分和荀子的樂論相同，可知它是西漢時人採錄荀子而成的。

聘義　本篇的文辭，有些是荀子法行篇採來的；可知它是西漢時人的作品。除了上舉的十八篇之外，像坊記、表記，沈約說是取於子思子（見隋書音樂志上）；喪大記、祭義、少儀等，多有同於荀子大略篇的文辭（祭義篇並有取材於曾子一書的資料）：這五篇大概都是漢初人作成的。其餘的各篇，雖無確切的證據足以證明它們產生的絕對時代；但從文章的風格看來，大概早的不過戰國，晚的可到西漢。總之，禮記這部書，是戰國到西漢中葉時人，所作的言禮之文，而爲戴聖編輯起來的。

二、大戴記

一、大戴記現存的篇數

現在所傳的大戴禮記，以宋淳熙間建安郡齋的刊本爲最古，明嘉靖癸巳（十二年）吳郡袁氏嘉趣堂的刻本，就是依照淳熙本覆刻的。袁本的篇目是：

主言第三十九

哀公問五義第四十
哀公問於孔子第四十一
禮三本第四十二　　以上卷一
禮察第四十六
夏小正第四十七　　以上卷二
保傅第四十八　　卷三
曾子立事第四十九
曾子本孝第五十
曾子立孝第五十二（按：原文如此；「二」當是「一」之誤）。
曾子大孝第五十二
曾子事父母第五十三　　以上卷四
曾子制言上第五十四
曾子制言中第五十五
曾子制言下第五十六
曾子疾病第五十七
曾子天圓第五十八　　以上卷五
武王踐祚第五十九

衞將軍文子第六十
五帝德第六十二
帝繫第六十三
勸學第六十四
子張問入官第六十五
以上卷六

盛德第六十六
明堂第六十七
以上卷七

千乘第六十八
四代第六十九
虞戴德第七十
誥志第七十一
以上卷八

文人官人第七十二
諸侯遷廟第七十三（按：本卷—第十卷—卷前目錄作第七十三，篇首標題作第七十二）。
諸侯釁廟第七十四（按：本卷—第十卷—卷前目錄作第七十四，篇首標題作第七十三）。
以上卷九

小辨第七十四
用兵第七十五
以上卷十

少間第七十六　　以上卷十一

朝事第七十七

投壺第七十八　　以上卷十二

公符第七十九（按：符，當作冠。）

本命第八十

易本命第八十一　　以上卷十三

以上計十三卷三十九篇。大戴禮是八十五篇，除了現存的三十九篇，計佚失了四十六篇。從右列的篇名和篇第看來，所缺的是第一到第三十八，四十三到四十五，六十一，八十二到八十五，共計四十七篇；但因爲有兩個第七十二（或第七十三），所以實際上還是四十六篇。那麼，在篇數上說，應該是沒有什麼問題了。但唐宋間記載這書存佚的篇數，頗不一致。四庫全書總目提要（卷二十一，經部，禮類三），曾經綜合不同的說法，並且加以判斷：

崇文總目云：大戴禮記十三卷三十五篇，又一本三十三篇。中興書目云：今所存止四十篇。晁公武讀書志云：篇目自三十九篇始，無四十三、四十四、四十五、六十一四篇，有兩七十四。而韓元吉、熊朋來、黃佐、吳澄並云：兩七十三。陳振孫云：兩七十二。蓋後人於盛德第六十六別出明堂一篇爲六十七，其餘篇第，或至文王官人第七十一改爲七十二，或至諸侯遷廟第七十二改爲七十三，或至諸侯釁廟第七十三改爲七十四，故諸家所見不同。蓋有新析一篇，則與舊有之一篇篇數重出也。漢許慎五經異義，論明堂稱禮戴說禮

盛德記，卽明堂篇語。魏書李謐傳、隋書牛弘傳，但稱盛德篇或稱泰山盛德記，知析盛德篇爲明堂篇者，出於隋唐之後。又鄭康成六藝論曰：戴德傳記八十五篇。司馬貞曰：大戴禮合八十五篇，其四十七篇亡，存三十八篇。蓋夏小正一篇多別行，隋唐間錄大戴禮者或缺其篇，是以司馬貞云然。原書不別出夏小正篇，實闕四十六篇，存者宜爲三十九篇。中興書目乃言存四十篇，則竄入明堂篇題自宋人始矣。

這段話，分析和論斷得非常精確。

二、二戴記的關係

在前文（禮記節裏）曾經提到大小戴記的關係，有兩種不同的說法：其一，說大戴記是從劉向所編一百三十篇的「記」裏，取出了八十五篇而成的；小戴記是從八十五篇中，取出了四十六篇。另一說，則是大戴的八十五篇，加上小戴的四十六篇，合起來就是漢書藝文志所說的一百三十一篇。八十五加四十六，正是一百三十一篇，這數字相合，可以一望而知。而唐宋以來所傳的大戴禮，正缺四十六篇（雖然有不同的本子，但實質是這樣）。不正是小戴記的篇數嗎？因此，說小戴記是從大戴記分出來的，粗看起來也很合理。但，實際上這兩說都不正確。

這兩說之所以不正確的緣故，前文曾簡略地敍述過（見禮記節）；現在再把小戴記不是從大戴記分出來的一點，加以補充說明。

我在禮記節中曾說：在已佚的四十六篇大戴禮中，可以考知篇名的有十九篇，其中只有八篇

和禮記的篇名重複，可見小戴記並非就大戴記刪訂而成。這可考的十九篇，梁任公在要籍解題及其讀法中有詳細的說明，他說：

其佚篇篇名可考者，則有謚法篇、王度記、三正記、別名記、親屬記、五帝記（俱白虎通引）。有禘於太廟禮（少牢饋食禮注引）。有王霸記（周禮注引）。有昭穆篇（明堂月令論引）。有號謚篇（風俗通引）。有瑞命篇（論衡引）。其與小戴重出者，除投壺、哀公問兩篇現存外，尚有曲禮（漢書王式傳引），禮器（五經異義引），文王世子（毛詩𤗺譜正義引），祭義（漢書韋元成傳、及白虎通耕桑篇引），曾子問（白虎通耕桑篇引），閒傳（白虎通性情篇引），檀弓（白虎通崩薨篇、及明堂月令論引），王制（白虎通崩薨篇引）。凡此或明引大戴，或僅引篇名，而所引文爲今小戴本所無，宜推定爲出大戴者。

如果小戴記四十六篇是從大戴記八十五篇中抽出來的，那麼小戴記四十六篇的篇名，應該和大戴記佚篇的篇名完全相同；現在僅可考的十九篇大戴禮佚篇中，和小戴記不同的就有十一篇，可見小戴記並非從大戴記中抽選出來的；此其一。其次，如果大戴記所佚的四十六篇，全部是小戴記，則大戴記現存的三十九篇中，就不應該有小戴記的篇章；而三十九篇中的投壺和哀公問兩篇，乃見於小戴記（各篇部分重複的還很多，這裏姑且不談。），可見小戴記不出於大戴記；此其二。即此兩點，就可以證明陳邵以下各家之說的錯誤，無需再舉更多的例證了。

三、大戴記各篇著成的時代

今存大戴禮三十九篇，除了投壺和哀公問（大戴禮作哀公問於孔子）兩篇，和小戴記相同外（投壺篇大戴記較略）；其餘二戴記中，也有不少部分雷同的地方。如：

大戴記的禮察篇和小戴記的經解篇；
大戴記的曾子大孝篇和小戴記的祭義篇；
大戴記的諸侯釁廟篇和小戴記的雜記篇；
大戴記的朝事篇和小戴記的聘義篇；
大戴記的本命篇和小戴記的喪服四制篇。

以上五篇，是相同的章節比較多的；此外，兩記中互相出入的文辭還很多。由此看來，二戴是各取所需的資料，編輯成書，有的是照錄了資料的原文，有的則就原資料加以刪削、併合，乃至於潤色其文辭。投壺是孔壁的逸禮之一，當是先秦的作品（見前禮記部分）。此外，大戴禮的三本篇，取材於荀子的禮論；曾子立事篇，取材於荀子的修身和大略兩篇；大戴的勸學篇，取材於荀子的勸學和宥坐兩篇。這都是可以找到它們的來歷的。

漢書藝文志，著錄了曾子十八篇。今存大戴記中關於曾子的十篇，大概是曾子十八篇的一部分。但，從大戴記的這十篇看來，曾子這部書也不是曾參作的。因爲這十篇的每一篇中，都有「曾子曰」字樣，便是明證。而且曾子天圓篇裏，充滿了陰陽五行的思想；曾子立事篇，多取於荀子的大略篇，更不是曾參時代所能有的現象。它可能是曾參的弟子，或更後的儒者（乃至於漢人）記述或纂集曾子的言論和行實的書；它的著成時代，當不會早到戰國中葉以前。

除了上述的各篇之外，禮察和保傅兩篇，多取材於賈誼陳政事疏（又見於賈誼新書）；公冠篇且載有「孝昭冠辭」；可見這兩篇都是西漢時人的作品。

此外各篇可以約略測知其著成時代的，如：

夏小正　夏小正，有正文，有傳文。正文是先秦的作品，可能著成在戰國時代。傳文很像公羊傳和穀梁傳，似乎是漢人作的。

文王官人　和逸周書的「官人」篇略同，大概是戰國時代的產物。

諸侯遷廟、諸侯釁廟　這兩篇很像儀禮，四庫全書總目提要說它們都是禮古經遺文（見經部、禮類三、大戴禮）；汪中以爲這兩篇都是孔壁所出的逸禮之一（見所著大戴禮記正誤）；梁任公以爲是，「春秋以前禮制書之斷片」（見要籍解題及其讀法）。按：儀禮一書，大都是戰國時人記述古禮之作，此兩篇恐怕也是戰國時人記述古禮的作品。

虞戴德　其中「天子御珽」等四句，及「諸侯相見，卿爲介」等四句，和荀子大略篇相同。「禮失則昏，名失則愆」二句，和哀公十六年左傳文同。當是虞戴德引用荀子和左傳，可知它作成於漢代。

小辨　其中「忠誠盛於內」等三句，當是引用荀子堯問篇的文辭；知此篇也當作成於漢代。

其餘諸篇，從文體、和所說到的史事等方面看來，大概都是戰國以來的產品。

原載「中央研究院民族學研究所集刊」，三十二期（民國六十年），頁二九九——三〇九

論語解題

一、引言

一千多年以來，國人家傳戶誦的論語，它不僅是儒家的寶典，實不啻一只鑄成我們博愛和平之民族性的洪爐。

但論語二字，究竟是什麼意義？論語一書，編成在什麼時代？它有幾個不同的本子？其中有沒有不可信的材料？開始讀論語的人，以讀那幾家的注解爲最適宜？這些問題，一定是初習論語的人所急欲知道的。

關於上述的問題，漢書藝文志、論衡正說篇、經典釋文敍錄、柳宗元的論語辯、崔述的洙泗考信錄和論語餘說、梁任公（啟超）的要籍解題及其讀法、錢賓四（穆）的論語要略……，都曾或詳或略的談到過。茲綜合各家的意見，並參以己意，作一個概括的敍述。

二、論語的名稱

漢書藝文志說：

論語者，孔子應答弟子、時人，及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記；夫子既卒，門人相與輯而論篹，故謂之論語。

顏師古的漢書注，解釋「輯而論篹」說：「輯，與集同。篹，與撰同。」那麼，照漢志顏注的說法，論語二字的意義，就是把孔子和孔子弟子等的「語」集攏起來，而「討論」編撰之了。

但，後人對論語二字的解釋，頗多異說。釋名釋典藝說：

論語，紀孔子與弟子所語之言也。論，倫也；有倫理也。語，敍也；敍己所欲說也。

何晏論語集解序邢昺疏則說：

論者，綸也；輪也；理也；次也；撰也。以此書可以經綸世務，故曰綸也；圓轉無窮，故曰輪也；蘊含萬理，故曰理也；篇章有序，故曰次也；羣賢集定，故曰撰也。鄭玄周禮注云：「答述曰語」。以此書所載皆仲尼應答弟子及時人之辭，故曰語。而在論下者。必經論撰然後載之，以示非妄謬也。

漢志的說法，已不能使人滿意；釋名的解釋，則使人有「迂哉夫子」之感；至於邢昺之說，更可謂集穿鑿附會之大成了。

其實，論者，說也（見文選西京賦薛注）；陳也（見史記張儀傳索隱）。論語，就是陳說的

話語；換句話說，就是談的話。因爲論語裏面，雖然偶爾也有記事的地方；但主要的成份，是記錄的孔子、孔子弟子，以及其他人們所談的話，所以便把它叫做論語了。

由漢志「門人相與輯而論簒，故謂之論語」的話看來，是漢志認爲當此書剛編定的時候，就把它叫做論語了。而王充則以爲論語之名，始於漢代的魯人扶卿。論衡正說篇說：

夫論語者，弟子共紀孔子之言行。……漢興失亡。至武帝發取孔子壁中古文，得二十一篇。……宣帝下太常博士，時尚稱書難曉，名之曰傳。後更隸寫以傳誦。初，孔子孫孔安國，以教魯人扶卿——官至荊州刺史——，始曰論語。

如此說來，是論語的名稱，到了西漢中葉以後才有的了。但，事實並不如王充所說。因爲論語一書，在漢初並沒有亡失，自然也不是由於孔壁發現了古文本而後傳世（說詳後）。何況：（一）禮記坊記引「三年無改於父之道」云云，而謂之「論語曰」；（二）漢文帝時已立過論語博士（見趙岐孟子題辭）；（三）孔壁所出古文本論語，歷代記載中並沒提到它有什麼異名。坊記的成書，至遲也不會晚於西漢初年。合起這些證據看來，漢志的說法，卽使不可盡信；孔壁的本子，卽使不能確定明標着論語之名；而論語的名子，至遲在西漢初年已有，則是沒有什麼疑義的。

三、論語編成的時代和傳本之異同

依照前面（第二節）所引漢書藝文志之說，是孔子歿後，孔子的弟子把論語編成的。鄭康成

也說：「論語乃仲弓、子夏等所撰定。」（經典釋文敍錄引）這兩個說法，雖然一個指明了編者的名子，一個沒有指明；但論語是編成於孔子弟子之手，則二人的意見是一致的。

到了梁代的皇侃，大概覺得舊說不足信從，於是說：「論語者，是孔子沒後七十弟子之門人共所撰錄也。」（見論語義疏）。但他並沒說出爲什麼是「七十弟子之門人」所撰錄的理由。直到了唐代的柳宗元，才對論語不是孔子弟子所編定的問題，提出了具體的意見。他的論語辯說：

> 或問曰：「儒者稱論語孔子弟子所記，信乎？」曰：「未然也。孔子弟子，曾參最少，少孔子四十六歲。曾子老而死。是書記曾子之死，則去孔子也遠矣。曾子之死，孔子弟子略無存者矣。吾意曾子弟子之爲之也。何哉？且是書載弟子必以字，獨曾子、有子不然。由是言之，弟子之號之也。」「然則有子何以稱子？」曰：「孔子之歿也，諸弟子以有子爲似夫子，立而師之。其後不能對諸子之問，乃叱避而退；則固嘗有師之號矣。今所記獨曾子最後死，余是以知之。蓋樂正子春、子思之徒與爲之爾。或曰：孔子弟子嘗雜記其言；然而卒成其書者，曾氏之徒也。」

論語是否編成於曾子弟子之手，雖然尚難確定；但，它不是孔子弟子編定的，則柳子厚的話，確是一針見血之論。闕里文獻考說曾子七十歲而卒，雖不可確信；但他是「老而死」，則有許多證據可以證明。譬如：（一）孟子說：「曾晳死，曾元養曾子」；（二）孟子述曾子居武城有越寇的故事之後，而加以評論說：「曾子師也，父兄也」；（三）據禮記檀弓篇，子夏居西河教授時，曾子還在着；那時子夏是六十三歲（據錢賓四先秦諸子繫年說）。曾子比子夏小兩歲，

那時應該是六十一歲。從這些證據看來，在在都顯示着曾子活得年紀相當大。孔子歿時，曾子才二十七歲。而論語已記載着曾子病歿的事；可見論語的編成，至少也在孔子去世三十多年以後了。

或者說：論語只記載着：「曾子有疾，召門弟子曰『啟予足，啟予手』」云云；記述曾子對孟敬子的話，也只說：「人之將死」云云；曾子並不一定就在這時死去的。按：孟敬子名捷，是孟武伯的兒子（見禮記檀弓篇鄭康成注）。孟武伯當魯哀公二十七年（孔子歿後十一年）還在着（哀公二十七年左傳：「（哀）公游于陵阪，遇孟武伯於孟武之衢。」可證。）。那麼，他的兒子捷之歿，更當遠在其後。論語已記載着捷的謚號（敬子）；可知此一記載，已在孟敬子死後。如此說來，論語編成的時代，恐怕還不止在孔子去世之後的三十多年哩！

此外如魯哀公、季康子、子服景伯等稱謂，都是謚號；而這些人都死在孔子歿後。還有記公山弗擾以費叛而召孔子和佛肸以中牟叛召孔子的兩件事情，都和史實不合（詳後）；可見這些傳聞失實的記載，不但遠在孔子歿後，而且還當在孔子的及門弟子們都去世之後。再參照着對曾子、有子都稱「子」的情形看來，可知論語之編成，至少也應該是到了孔子再傳弟子的時代——即戰國初年——了。

大抵孔門中好學的弟子們，聽到了孔子重要的談話，就馬上記下來。如果急切地來不及找到簡槧等物，甚至於把孔子的話，就記在自己的腰帶上：這由「子張書諸紳」（見論語衞靈公篇）一事，可以證明。後來，編輯論語的人，就把這些材料集攏起來，而又加入自己得諸傳聞的材

料，於是乎就成了論語的初本（此初本可能成於戰國初年）。這初本流傳之後，「有心人」又各有增加，結果到了漢代，就至少有五種不同的本子了。

漢書藝文志著錄的論語，有三種不同的本子，即：

一、古論語二十一篇；

二、齊論語二十二篇；

三、魯論語二十篇。

古論語是漢景帝時出於孔子壁中的本子（本論衡正說篇說；或以爲武帝時，非是。），它有兩個「子張」篇；就是把魯論的「堯曰」篇的後半——「子張問何如斯可以從政矣」以下，另分成一篇，叫做「從政」（見何晏論語集解序。按：古書多是取篇首的幾個字作爲篇名；「從政」篇的開首，是「子張問……」，故也可以叫做「子張」篇）。除了篇次不同以外；文字和魯論不同的也有四百多字（見新論）。齊論，是齊國流傳的本子；除了比魯論多「問王」、「知道」兩篇之外，其餘二十篇中的章句，也比魯論爲多（見何晏論語集解序）。魯論是魯國所傳的本子；它和孔壁所出的古本，差別並不太大（見前）。現在我們所讀的論語，篇次和魯論一樣；只是內容可能和魯論小異。因爲今傳本的論語，是西漢末年張禹的本子。張禹初學魯論，後又學齊論（見何晏論語集解序）。他於是就「合而考之，刪其繁惑，除去問王、知道二篇，從魯論二十篇爲定。」（見隋書經籍志）這樣看來，張禹所傳的論語，漢志雖然把它列入魯論派；而它的章節字句，似乎和魯論不盡相同。我們把它叫做張禹本。

此外，論衡說：「夫論語者，弟子共紀孔子之言行；勑記之時甚多，數十百篇。」（見正說篇）有人以爲這數十百篇的論語，是包括着三朝記、家語……在內。此說是否可信，還沒法子證明。但可知的，是除了上述的四個本子之外，還有一個數十百篇的本子。

這數十百篇的本子，在漢代似乎已不甚通行；因而從漢代以後，再也聽不到它的消息。古、齊、魯三本，後來也都失傳。所以我們今天所見的論語，就只有張禹的這個本子了。

從上面所述的情形看來，大概古論最近於「初本」；因爲它是先秦的故物。魯論因爲流傳於魯國，所以和古論無大差異。那麼，現在所傳的張禹本，卽或和魯論小異，也還是比較近乎「初本」的本子了。

四、今本論語中有不可信的材料

崔述的洙泗考信錄，揭發論語中不可信的材料，有不少石破天驚之論。當清代的嘉道年間，竟有這樣不平凡的著作，眞不能不使人驚嘆。他在「論語餘說」的「論語篇章辨疑」篇裏，曾舉出論語有如下的可疑之處：

（一）事實不可信者，六章、二節；

（二）事實有可疑者，六章；

（三）義無可疑而文體不類者，九章；

（四）文體大可疑者，二章；

（五）門人於孔子前稱夫子而事亦可疑者，二章；

（六）小有可疑而於義無失者，二章。

這些，他除了分章分節地加以說明之外；並且在論語篇章辨疑的開首，概括地說：

按：論語後五篇，惟子張篇專記門弟子之言，無可疑者。至於季氏、陽貨，子微、堯曰四篇中，可疑者甚多。而前十五篇之末，亦間有一二章不類者。

按：崔氏在上述六種可疑之處所舉的可疑之章節，雖然不一定都是定論。但他認爲論語的後四篇，及前十五篇每篇之末，都有可疑的地方，則是非常高明的見解。因爲漢代以前的書籍，都是寫在簡或帛上。而古人鈔寫一部書，又往往任意增減，不像後人的態度那麼謹嚴。因而用簡寫書的人，當寫完一篇或一書後，有的就把其他相關的材料（乃至於不相關的），在篇末或書末加入幾簡；用帛寫書的人，當篇末或書末賸有空帛時，尤其容易把別的材料，附寫在後面。從這一點看來，正和崔氏的論證相合。

此外，他還有一段話語，值得注意。論語餘說（上卷）說：

論語前十篇中，稱孔子皆曰「子」；惟對君問，始曰「孔子」：尊君也。先進以下五篇，對大夫問，亦曰「孔子」，固已失之矣；然尚未有徒稱「孔子」者。獨季氏篇，始終皆稱孔子：其爲采之他書甚明。而末三章，文尤不類。……

這些，都是值得注意的問題。

前面說過：崔氏認爲可疑的地方，未必都是定讞。但也確有千古不刊之論。茲櫽括崔氏的論

證，舉出下列三事：

㈠季氏篇說：「季氏將伐顓臾，冉有、季路見於孔子……」。事實上冉有、季路，並無同時仕於季氏的事情。

㈡陽貨篇說：「公山弗擾以費畔；召，子欲往。……」公山弗擾是季氏的家臣，費是季氏的采邑。而孔子那時正作魯司寇；並且親自率兵討平了公山弗擾。怎能會有像縣長似的那樣小小的叛徒，而膽敢來召類似部長階級的大司寇去給他幫兇的道理？

㈢陽貨篇又說：「佛肸召，子欲往。……」佛肸以中牟叛趙，是趙襄子時的事情（見韓詩外傳）。而趙襄子之立，是在孔子歿後的五年。佛肸叛時，孔子去世已經多年；怎麼會有佛肸召孔子而孔子欲往的事情呢？

上述的三點，即使聖人復起，恐怕也不易斯言。而這三事，都見於論語的第十五篇之後。我們雖然還不能斷定崔東壁所謂可疑的章節，都是靠不住的材料；但論語中有不可信的材料，則是沒問題的。

可是，論語中雖然有些微不可信的材料；但，整個的說來，它究竟是記載孔子言論最多而且最精粹的書，它畢竟是研究孔子學說的第一部寶典。

五、初習論語者所必備的幾部參考書

曹魏時何晏的論語集解，是現今所存在的最古的而又完整無缺的論語注解。他這部書，共引

用了孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、王肅、周生烈七家之說；加上他自己的意見，一共是八家。其中除了孔安國之說，可能是王肅僞造的之外（見劉師培尙書源流考）；其餘各家，多是漢魏間的名儒。所以這部集解一定要讀的。十三經注疏本論語注疏的「注」，就是何晏的集解，是很容易找到的書。

其次要算朱子（熹）的論語集注了。這部書也是集各家之注而又參以己意的。注解簡明；是南宋以來最有勢力的一部論語注解。也是現在坊間最常見的本子。

復次，錢穆的論語要略，也最好同時讀一讀。因爲他這本書，關於論語的解題、孔子的事蹟、孔子的學說、孔子的弟子等，都曾分別作了一番概括的敍述。此書是四書釋義中的一部分。四書釋義一書中華文化出版事業委員會有印本，坊間很容易買得到。

以上是讀論語最起碼的參考書。如果想作進一步的研求，則下列的三書，都應該讀一讀：

㈠梁皇侃的論語義疏　此書引用自漢以來到梁陳間人的說解，共四十五家。但從南宋以後，此書在我國已經失傳；直到清代中葉，才由日本又流傳回來。它有知不足齋叢書本和古經解彙函本。如果此書不易找到，可讀十三經注疏本中論語的邢昺疏。

㈡劉寶楠、劉恭冕父子的論語正義　這是清代人所作的最著名的一部論語注解。現在世界書局有印本。

㈢崔述的洙泗考信錄、餘錄、論語餘說　梁任公說洙泗考信錄等書，是「最謹嚴之孔子傳」。讀了之後，可知論語中那些材料是可疑的；並且可以給讀者許多啟發。有崔東壁遺書本。

以上所舉，眞是簡而又簡。但是如果有這幾部書作基礎，再進而去對論語作高深的研究，就必然可以自己找到門路了。

原載「中央日報」，六版，「學人」三十二期，民國四十六年五月七日

編者按：本文據先生校改本排印。

論語公山弗擾章辨證

論語裏有不少諷譏孔子和毀謗孔子的記載，譬如楚狂接輿的鳳兮之歌；長沮、桀溺不肯告訴子路渡口的所在；荷蓧丈人譏孔子「四體不勤，五穀不分」；乃至於叔孫武叔之毀仲尼。這些不瞭解孔子的人，對於他老先生有所譏評，本不足怪。但陽貨篇內「公山弗擾以費畔」，和「佛肸召」兩章的記載，簡直是誣衊孔子；這種記載是否符合史實，是不應當不把它們辨別清楚的。崔東壁（述）在他所著的洙泗考信錄裏，對於這兩章的記載，都曾經有所考辨。佛肸召孔子一事，崔氏根據韓詩外傳、新序和列女傳，考定佛肸以中牟叛，是趙襄子時的事，時在魯哀公二十年，那時孔子已經卒了五年；從而證明這個記載是不正確的。關於崔氏的這一論斷，似乎沒有人提出過什麼異議。公山召孔子一案，崔氏也認為是錯誤的記載。但，對於他的意見，今人還有爭論。現在單就這一事件，作一番辨證。

公山弗擾章的全文是這樣的；

公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山氏之之也！」子

曰：「夫召我者，而豈徒哉！如有用我者，吾其爲東周乎？」

公山弗擾，皇侃論語義疏本作公山不擾；左傳、史記孔子世家、漢書古今人表，都作公山不狃。弗和不通用，可不必說。王引之的春秋名字解詁說：「古音狃與擾同。」可證「弗擾」和「不狃」，用的字雖然不同，而實際上確是一個人。弗擾字子洩，和陽虎等同是魯國季桓子的家臣。弗擾曾作過費邑宰。費，是季氏的屬邑；邑宰，等於現今的縣長。從上面所引論語這一章的話看來，是說公山弗擾以費邑爲據點反叛了魯國，招呼孔子去作幫兇，孔子就要應召。子路很不高興，就發了一陣脾氣。孔子解釋說：「找我去的人能是白白的（無條件的）嗎？假若有人用我，我將要把他的領域作成個「東周」吧？這段話對於「危邦不入，亂邦不居，天下有道則現，無道則隱」；以及主張「親於其身爲不善者，君子不入」的孔子來說，眞是莫大的汚辱。可惜，在清代以前的學者，雖然有很多人替孔子打圓場；但竟沒有人根據史實給孔子辨誣。史記孔子世家，也記載了這一件事：

（魯）定公八年，公山不狃不得意於季氏，因陽虎爲亂，欲廢三桓之適，更立其庶孽陽虎素所善者，遂執季桓子。桓子詐之，得脫。定公九年，陽虎不勝，奔于齊。是時孔子年五十。公山不狃以費畔季氏，使人召孔子。孔子循道彌久，溫溫無所試，莫能己用。曰：「蓋文武起豐鎬而王，今費雖小，其庶幾乎？」欲往。子路不說，止孔子。孔子曰：「夫召我者豈徒哉？如用我，其爲東周乎？」然亦卒不行。

按：史記這段話的大部分，是取材於左傳；但與左傳並不完全相合。定公八年左傳說：

季寤（季桓子之弟）、公鉏極（季桓子的族子）、公山不狃，皆不得志於季氏；叔孫輒無寵於叔孫氏；叔仲志不得志於魯，故五人因陽虎。陽虎欲去三桓，以季寤更季氏，以叔孫輒更叔孫氏，己更孟氏。……壬辰，將享季氏于蒲圃而殺之。……

結果，陽虎造反不成，打了敗仗，於是「陽虎入於讙陽關以叛」。從這段記載看來，這場亂事，公山不狃既不是主要的發動人，更不是這一夥人的領袖；他雖然「欲因陽虎」，但比起其他諸人來，他最無利可圖。因此，他似乎並沒直接參加這次叛亂。趙甌北（翼）的陔餘叢考說：「是時不狃雖有異念，然但陰構陽虎發難，而己實坐觀成敗於旁。故事發之後，陽虎、季寤皆逃，而不狃安然無恙；蓋反形未露也。」這論斷很精確。而史記的記載，好像不狃是這場亂事的主角。這顯然和左傳不合。

魯定公九年陽虎的事件，是八年事件的延續。據左傳的記載，這年六月，魯伐陽關（卽讙陽關），陽虎逃到齊國；請齊伐魯，齊國不肯，於是囚陽虎於西鄙。陽虎乘機逃走，被齊人捉到，囚於齊。陽虎又逃走，經過宋國，再逃到晉國。這年的事件，根本沒牽連到公山氏，更沒有「公山不狃以費畔季氏」的記載。所以史記這句話，也顯然和左傳不合。

照左傳定公八年的記載看，公山氏可能沒參加那次叛亂，更不是「以費畔」；照左傳定公九年的記載看，根本沒有「公山氏以費畔」這回事。所以史記此說，很明顯地和論語「公山弗擾以費畔」而召孔子之說不合。狄子奇的孔子編年（據錢穆先生所著先秦諸子繫年引）引鄭環說：「不狃之召，當在定公八年冬陽虎入讙陽關以叛之時。史記繫之九年陽虎奔齊之後，非是。」但狄

氏則說：「世家雖繫之九年，然云孔子是時年五十，仍指八年言。」按：八年之說之不合史實，前已辨明；至於史記說：「是時孔子年五十」，自是史記偶然的錯誤(定公九年，孔子年五十一。)；狄氏之說，顯然是曲解。

總之，無論是定公八年或九年，公山弗擾都沒有「以費畔」；可知這兩說都和論語不合。

范甯的論語集解引孔曰：

弗擾爲季氏宰，與陽虎共執季桓子，而召孔子。

朱子的論語集註，也採用了這一說法。按：孔氏此說，當是根據定公五年左傳而言。而左傳的記載是這樣說：

六月，季平子(卽季孫意如，季桓子的父親。)行東野，還，未至，卒於房。陽虎將以璵璠歛，仲梁懷弗與。曰：「改步改玉。」陽虎欲逐之，告公山不狃。公山不狃曰：「彼爲君也，子何怨焉？」旣葬，桓子行東野，及費。子洩(公山弗擾字)爲費宰，逆勞於郊。桓子敬之。勞仲梁懷，仲梁懷弗敬。子洩怒，謂陽虎：「子行之乎？」(杜註：「行，逐懷也。」……九月，……陽虎囚季桓子及公父文伯(文伯，季桓子從父昆弟。)而逐仲梁懷。

從上面所引左傳的話看來，和陽虎結怨的是仲梁懷。仲梁懷也是季氏的家臣；陽虎爲了逐仲梁懷而牽連到季桓子。而且，陽虎先要逐仲梁懷，公山不狃並不贊成；後來仲梁懷給他沒面子，他才同意了陽虎的主張。這只是季氏的幾個家臣們鬧彆扭，似乎說不上是「畔」，更不是「公山弗擾

以費畔」。所以這定公五年說，也和論語不合。

但，公山弗擾確曾「以費畔」，這事是在定公十二年。這年的左傳記述得很清楚。左傳說：

> 仲由爲季氏宰，將墮三都（杜註：「三都，費、郈、成也。」）；於是叔孫氏墮郈。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒，帥費人以襲魯。公與三子（季孫、孟孫、叔孫）入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入，及公側。仲尼命申句須、樂頎下伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑；二子奔齊，遂墮費。

這才眞是「公山弗擾以費畔」！但，這次事變，不但不是公山弗擾召孔子；相反地，乃是孔子令人把公山打走的。可知「公山弗擾以費畔」是眞的；而「召，子欲往」，則非事實。關於這點，崔述的洙泗考信錄（卷二）辨證得最詳悉。崔氏引述了論語公山章的全文，和定公十二年左傳公山不狃襲魯的記載之後，說：

> 然則是弗擾叛而孔子伐而敗之耳，初無所爲召孔子及孔子欲往之事也。孟子曰：「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」弗擾旣以費叛，是亂臣賊子也，孔子肯輔之乎？……陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚；孔子時其亡也，而往拜之。孔子居衛，彌子謂子路曰：「孔子主我，衛卿可得也。」子路以告。孔子曰：「有命。」孔子不肯見陽貨，主彌子，況肯輔弗擾乎？

這是從理論方面推究，證明卽使公山氏召孔子，孔子也決不會「欲往」。然後他再從事實方面來推證：

又按左傳，費之叛在定公十二年夏，是時孔子方爲魯司寇，聽國政；弗擾，季氏之家臣耳，何敢來召孔子！孔子方輔定公以行周公之道，乃棄國君而佐叛夫，舍方興之業而圖未成之事，豈近於人情耶？費可以爲東周，魯之大反不可以爲東周乎？公羊傳曰：「孔子行乎季孫，三月不違。曰：『家不藏甲，邑無百雉之城。』於是帥師墮郈，帥師墮費。」然則是主墮費之議者，孔子也。弗擾不肯墮費，至帥費人以襲魯，其讎孔子也深矣，必不反召之。弗擾方沮孔子之新政，而孔子乃欲輔弗擾以爲東周，一何舛耶！

對於史記孔子世家之說，崔氏也曾加以駁辨。他說：

史記亦知其不合，故移費之叛於定公九年。然使費果以九年叛，魯何得不以兵討之？郈之叛也，數月而兩圍之；成之叛也，伐不逾時焉；費之叛，何以獨歷四年而無事耶？定公十二年傳云：「仲由爲季氏宰，將墮三都。」使費果以九年叛，則費已非季氏之邑，季氏安能墮之？子路當先謀討費，不當先謀墮都也。史記既移費叛於九年，又採此文於十三年（里案：史記誤載公山襲魯事於定公十三年。）不亦先後矛盾矣乎！

於是崔氏的結論說：

由是言之，謂弗擾之召孔子在十二年亦不合，謂在九年亦不合。總之，此乃必無之事也。

從上面所舉的定公五年、八年、九年和十二年左傳所載的史實看來，崔氏的論斷，是確鑿而不可動搖的。

但，也有人認爲不要把「以費畔」三個字看得太泥了。論語這句話的意思，也可能是說：公

山氏曾經召過孔子，後來他「以費畔」了，並不是叛了才召孔子。也有人認爲公山有叛謀就是叛，不一定與兵作亂才叫做叛。所以毛奇齡的四書稽求篇就說：「畔是謀逆，非稱兵。」江永的鄉黨圖考也說：「不狃與陽虎，共謀去三桓，故論語以爲畔，其實未嘗據邑稱兵也。」按：如果公山氏先曾召過孔子，而後來叛了；那麼粗通文理的人，也不會寫作「公山弗擾以費畔，召，子欲往」。如果說「畔」不必指「據邑興兵」而言，又怎能說「以費畔」！總之，論語這一章誣衊孔子的記載，是絕對與事實不合的。

如此說來，豈不是論語裏也有不可盡信的資料？這一問題，崔東壁也曾討論過。崔氏在他的論語餘說中，曾說論語的後四篇——季氏、陽貨、微子、堯曰——，可疑的地方很多；他曾列舉了三十二章又二節，認爲是有問題的。他的意見，未必全對。但，像這公山弗擾章和佛肸章，他認爲「事實不可信」，是可以確定的。論語裏所以有不可盡信的資料，崔氏也曾加以說明。現在參照崔氏所說的，再加以補充，概述如下：

第一、論語編成的時代，已到戰國初年。因爲子張篇全記孔子弟子的言行，顯然是孔子的再傳弟子所記的；計其時當已到戰國初年。而且泰伯篇記曾子臨終時，孟敬子去看他。曾子卒時，已到了戰國初年。孟敬子名捷，敬子是他的謚號，這裏既用了他的謚號，可見記載這章時，更遠在曾子卒後。論語裏既然有些孔子歿後數十年的記載，自不免有傳訛的地方。

第二，從漢代論語的傳本看，論語裏有後人附加的資料。因爲在漢代，論語至少有四種不同的本子，那就是：

一、古論語，二十一篇；
二、魯論語，二十篇；
三、齊論語，二十二篇；
四、張禹本論語，二十篇。

另外，論衡正說篇還說有三十篇本的論語。但，論衡這一說，有無錯誤，現在還難確定。

單就前舉的四個本子來說，古論語和魯論語大致是相同的；只是魯論語最末的一篇——堯曰篇，古論語分爲兩篇，前一部分仍叫做「堯曰」，後一部分則叫做「子張」，因而有兩個子張篇（但，另一說：後一部分叫做「從政」。）古論語各篇的次序，也和魯論及齊論不同。在文字方面，古論和魯論不同的，有四百多個字。

齊論比古論和魯論，多了兩篇；那兩篇是「問王」和「知道」（有人說「問王」當作「問玉」）。在其他相同的二十篇裏，齊論的章句，也比魯論多了一些。

張禹本論語是以魯論爲主，又參照了齊論而訂定的；他删去了問王和知道兩篇。他也有用古論改訂魯論的地方，譬如「孔子曰：不知命無以爲君子也」一章，魯論就沒有，而是張禹從古論中採入的（見經典釋文卷二十五）。現在所傳的論語，就是張禹訂定的本子。

古論語出於孔子故宅的壁中，魯論語是魯國流傳的本子；這兩本既無大差異，可見魯國（孔子的故鄉）的傳本，是比較近古的。齊國的傳本，既多了兩篇；其餘各篇中，又有增加的章句，可知它必定有些後人增加的資料。而這些增加的資料，又必定像孟子外書一樣，有很多不妥當的

地方，所以張禹才把這兩篇刪掉。但，齊論既有後人附加的資料，古論和魯論也難保沒有；何況張禹本也有採用齊論的地方（隋書經籍志說張禹用齊論和魯論，「合而考之，刪其繁惑」。既說合而考之，可見有採用齊論的地方。）？那麼，就論語在漢代的傳本來看，它裏面會雜有後人附加的資料。

從上面所說第一和第二兩種情形看來，論語裏間或有失實的記載，是不足奇怪的。但，這類失實的記載，在今傳本論語裏，是極少極少的。所以，研究孔子學說，乃至於研究我國文化，論語畢竟是一部最重要的寶典。

原載「中山學術文化集刊」，五集（民國五十九年三月十二日），頁一——七

孔子的述與作

諸位學員：

我是個窮忙的人，沒有時間作充分的準備，今天的演講，如果有不週到和講錯的地方，還得請諸位學員給我指正。

今天講的題目是「孔子的述與作」。在座的同學大概都知道，孔子自己說兩句話，那就是「述而不作，信而好古」。從眞實可靠的資料來看，孔子這番話，實是自謙之辭，下面我們就來討論這個問題。所謂「述」，就是前人已有某種學說，孔子只根據舊有的加以申明罷了。所謂「作」，就是古人還沒有某種學說，而孔子予以創新發明。現在由各種材料考察，在著作方面，孔子是「作」少而「述」多；但在學說方面，他卻是「述」少而「作」多。下面就分爲兩方面來談孔子的述與作。

大多數的人，都認爲孔子曾刪詩、書，定禮、樂，但如果仔細地討論，這裏面還有不少問題。今本詩經三百零五篇，加上有題目無詩文的南陔、白華、華黍、由庚、崇丘、由儀六篇，總

共三百一十一篇。所謂「詩三百」，是說它一個成數。大家都知道，司馬遷在孔子世家裏曾說孔子時，詩經有三千多篇，孔子把重複的和不合禮義的删去兩千多篇，剩下的只有三百餘篇。太史公的這種說法，唐孔穎達的毛詩正義就提出了異議，後來又有不少人贊成孔氏的看法，而且更提出新的意見。他們認爲：左傳、國語和禮記經常引用詩經，假如在孔子以前詩經果眞有三千多篇，那末，這三部古籍所引的詩，應該在今本詩經以外的多，而在今本三百零五篇以內的少才對。可是，左傳、國語、禮記所引的詩，卻是在今本詩經以內的多，而佚詩（在今本三百零五篇以外的詩，歷來把它們叫「佚詩」）反少。根據前人的統計，左傳所引的詩，見於今本詩經的一百五十六條，而佚詩才十條；國語所引的詩，見於今本詩經的二十二條，而佚詩僅一條；禮記所引的詩，見於今本詩經的占一百條，而佚詩不過三條。合計三書所引今本詩經的詩有二百七十八條，所引佚詩祇有十四條。根據三書所引，今本詩經存的詩和佚詩的比例，大約爲二十對一。這還是保守數字呢！要是照清趙翼陔餘叢考的統計法，把左傳、國語、禮記祇引詩題的部分一倂算進去，則存詩和佚詩差距更大。由此可見，孔子並未删去詩經二千七百餘篇。其次，春秋時吳國的季札，到北方魯國觀光去，魯國太師爲他作樂，奏的是全部詩經。每奏到一個段落，季札都有評論。太師演奏的內容，跟今本詩經大致相同，只十五國風次第略有不同，頌不分周、魯、商而已。可見當時詩經已和今本詩經差不多了。這件事發生在魯襄公二十九年（見左傳的記載），當時孔子才八歲。以八歲童子，雖然是至聖，也決無删詩二千七百餘篇之理。何況孔子屢次慨嘆文獻不足，說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也。足，

則吾能徵之矣。」（見論語八佾篇。）絕不忍一下子把詩經刪去十分之八、九的。再說孔子屢次說：「詩三百」，例如論語爲政篇：「子曰：『詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。』」又像子路篇：「子曰：『誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚以爲！』」可見當時詩經就只有三百篇，不然他老人家不會「詩三百」、「詩三百」地說得那麼自然的。

刪詩的說法雖不可信，但是孔子對於詩經確曾下過一番整理的工夫，論語子罕篇：「子曰：『吾自衞反魯，然後樂正，雅、頌各得其所。』」根據這番話，孔子沒有從衞回魯之前，雅、頌還未得其所。雅怎樣經過孔子整理的？其詳細情形不可確知，因爲沒有足够的文獻來證明。至於頌，魯頌和商頌也許是孔子加進去的；這由上述吳季札觀樂時頌不分周、魯、商一點可以證明。詩經是舊有的文獻，孔子只不過加以整理，所以應該算是孔子的述而不是作。

書經，也就是尙書，漢代人也說它本來有三千多篇，經孔子刪定後，剩下一百二十篇。這一百二十篇中，有十八篇叫做尙書中候，眞正的尙書有一百零二篇。大概是漢人倣照史記孔子刪詩之說，憑空杜撰的。然而尙書曾經孔子整理過，也是不容否認的事實。因爲當時孔子教學的課本除了詩經以外，還有尙書和禮，論語述而篇說：「子所雅言：詩、書、執禮，皆雅言也。」既然以尙書爲教本，非加一番整理編定工作不可。經孔子整編過的尙書本子，大概爲一百篇。漢景帝時，魯恭王因爲擴建宮室，壞孔子舊宅的牆壁，從複壁中得到古文竹簡一批，其中有一部分是尙書。壁中出的古文尙書，比今本尙書的二十八篇（如果把「顧命」和「康王之誥」分爲二篇，就是二十九篇。）多二十四篇（如果把其中的「九共」九篇合爲一篇，就是一十六篇。）同時，根

據壁中發現的百篇尙書序，知道秦以前的尙書是一百篇。而所謂一百零二篇尙書，是因爲漢成帝時張霸僞造百兩篇尙書，大概後人據以爲說的，當然靠不住。尙書經過孔子編訂整理，用來作教本，也還是孔子的「述」，而不能算是「作」。

易經呢，史記孔子世家說孔子讀易「韋編三絕」，漢人又說孔子作十翼——彖傳、象傳、繫辭傳、文言傳，說卦傳、序卦傳和雜卦傳。關於後一說，宋代人歐陽修已經懷疑它的眞實性。此後經過許多學者的考證，知道十翼不是孔子手撰，大概是後人記孔子之言。關於前一說，證明孔子曾在易經上下過一番研究工夫，從論語裏還可得到一個旁證，述而篇：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣！』」有人根據古文本論語「易」作「亦」，亦字屬下讀來反駁，但是論語子路篇有一段話足以證明孔子對易有相當研究，那段話是：「子曰：南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。善夫！『不恒其德，或承之羞』。子曰：『不占而已矣。』」「不恒其德，或承之羞」。出於今本周易恒卦九三爻辭。孔子雖沒有拿易經教學生，但他述易是決無問題的。

下面再談「禮」。後世所傳的禮書有三種——周禮、儀禮和禮記。禮記是漢人戴聖編輯的論文叢集，裏面收了四十多篇有關禮的文章，又通稱爲「小戴禮」或「小戴記」（或簡稱「戴記」。）周禮相傳爲周公旦作的，但漢代和宋代人都已懷疑它是戰國時人所著的。禮記和周禮的成書都在孔子身後，孔子當然看不到它們。儀禮，今本共十七篇，孔子恐怕也沒有見到它。孔子所見到的，只是當時行禮的一些節目單子，有否編集成書，則不得而知。然而禮是必定要學的，論語季氏篇記孔子告戒他的兒子鯉說：「不學禮，無以立。」禮著重在「行」，所以說「執禮」，

執禮就是行禮，不外乎進退揖讓一類儀節，載在當時通行的禮節目單子上，就是孔子所行的。而今本儀禮十七篇，大概成書在孔子逝世以後，禮記檀弓篇記載：「哀公使孺悲學士喪禮於孔子，士喪禮於是乎書。」士喪禮是今本儀禮中的一篇，既然說「士喪禮於是乎書」，則可見孺悲以後，士喪禮才寫成文章。再考察十七篇儀禮，其中有經，有傳，更有記。經作成的時代較早，傳和記較晚，大概都是後人之作。總之，孔子雖重視禮，講論禮，提倡禮，但未有禮方面的著作，所以也只能算做述。

眞正算做孔子著作的書，在五經之中，只有「春秋」一種。諸位常見的春秋左傳，那是把孔子的「春秋經」和所謂左丘明的左傳合在一起的。如魯隱公元年，春秋經說：「夏五月，鄭伯克段於鄢」，才九個字，而緊接着的「初，鄭武公娶於申」到「其是之謂乎？」有五六百個字，乃是左傳，全部春秋經不過一萬八千餘字，而左傳字數大約是它的十倍。孔子根據魯國的史料，用簡單的話語，採取大標題的方式寫成這部書。這個標題的用字非常講究，褒貶繫於一字之差。卽以「鄭伯克段於鄢」爲例，左傳認爲：共叔段沒有盡到做弟弟的道理，所以直呼其名「段」而不稱「弟」。段的勢力大到像一個國家，所以鄭莊公伐弟這一件事，稱爲「克」。……孔子雖然用的是魯國史料，但把自己褒貶的意思寄託在文字裏面，那就可以說是「作」了。所以孟子滕文公下篇引孔子的話說：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎？」

上面所講的五種經書，只有「春秋」一種是孔子所作的；所以說在著作方面，孔子是述多作少。但或許有人要問：論語不也是孔子作的嗎？爲什麼不把它列入？我的回答是：論語雖爲研究

孔子學說最重要的書，但不是孔子手著，而大致爲孔子門人和再傳弟子乃至更後的人記錄孔子和門人等言語的書。因當時書寫工具不方便，所以多半是零零星星記下來的，像論語衛靈公篇記載「子張書諸紳」，便是最好的例證。門人對孔子的話，非常重視，所記的確實是孔子當時的口語。不過一部論語二十篇之中，也有些失眞的材料，如陽貨篇的公山弗擾以費叛，召孔子，孔子欲往一段，簡直是糟蹋孔子。又同篇佛肸以中牟叛，孔子欲往，其時孔子已經去世五年，怎麼能去參加佛肸的叛亂？這些都是後人羼入的。

現在讓我們來談孔子在學說方面的述與作。先談述：「中道」是他的述。在論語中涉及中道的地方很多。而在中庸裏面更就這一點作有系統的發揮。然而中道究竟是什麼時候才有的呢？論語最後一篇堯曰篇引帝堯的話有「允執厥中」一句，而東晉僞作的尙書大禹謨篇有「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」一段。後人以爲僞大禹謨這十六個字，正是堯、舜相傳的心法。其實此十六個字「人心惟危，道心惟微」是抄自荀子解蔽篇，「允執厥中」是抄襲論語堯曰篇。所以說「允執厥中」是古帝相傳心法，不甚可靠。講中道較古的文獻，應該數周易的卦爻辭了。周易卦爻辭都是西周初年作成的。爻辭，凡是第二，第五爻必定吉，一部易經，六十四卦，三百八十四爻，從無例外。而彖傳、象傳一提到二、五爻，總是說它們位置在中間。而繫辭傳解釋二、五爻，說：「二多譽」，「五多功」，解釋三、四爻則不然，說：「三多凶」，「四多懼。」由此可見，中道在西周時代已很重視，孔子再加以發揮提倡，所以是他的述古而非創作。

孝道是我國特有的美德，也不是孔子發明。從現存十萬多片甲骨文看，殷人已講究孝道。他

們把亡故的祖先依次排起來，一年祭祀一週，所以殷人稱「年」爲「祀」。但是殷人祭祖的行爲，只能算是一種有條件的孝道。根據殷墟卜辭，他們在祭祖時，便向祖先要求某種條件。或者祈求祖先不要降予災殃。而無條件的孝道，則發生在西周初年。尚書康誥篇周武王誥戒其弟康叔說：「元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祇服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟……乃其速由文王作罰，刑玆無赦！」這段話說明了孝道是天經地義的，是當然的。再看詩經的周頌、大雅、小雅，提到孝道的地方非常多，可見它是周人所重視或者說是周人所强調的文化。到了孔子，接受了這種道理，而格外加以强調。兩千年來，一直是中國特有的美德。

仁愛的「仁」，人人知道，人人會用，但要是不詳考孔子以前的文獻，卻不明白仁道原來是孔子發明的。一部詩經只有兩個仁字，國風鄭風叔于田篇：「叔于田，巷無居人。豈無居人？不如叔也：洵美且仁。」齊風盧令篇：「盧令令，其人美且仁。」兩個仁字都跟打獵有關。打獵的人，不能都像商湯那樣「仁及禽獸」，所以這兩個仁字都該作「厚道」解。卽使作仁愛解說，也跟孔子所說的仁不一樣。（孔子所說的意義，後面將說到。）尚書二十八篇裏只有一個仁字，金滕篇記周公欲代武王死，禱告祖先說：「予仁若考。」若的意義是而，考就是孝（鐘鼎文的例證甚多。）而這裏的仁字，是對祖先而言，也應當解爲「厚道」似乎不是「仁愛」的意思。甲骨文沒有仁字，金文也沒有。左傳、國語中有許多仁字，大部分作「仁愛」講，可是有一部分和孔子所說的仁的意義相同。把論語中所講的仁歸納起來，知道孔子所說的仁，是以「愛」爲原則，

而把所有的美德全包括進去成爲做人的最高標的。所以說「己欲立而立人，己欲達人而達人」。孔子以仁爲基礎，而偏邪的思想則以物質爲基礎。物質卽孟子所說的利。以仁爲本，故講愛人，講禮讓，人們才能共存共榮。以利爲本，則必定提倡鬭爭，提倡殘殺，致使人類永無寧日。因此仁道學說確是孔子了不起的創見，三民主義的基本精神，卽源於此。我想，只要有人類，這個道理，是不會磨滅的。

孔子在學說方面的「作」，還有「忠」和「恕」。先講「忠」。忠，不僅忠於君上，忠於國家而已。古人說「盡己之謂忠」，對任何人任何事，都應當盡到自己的心。然而，忠的觀念，孔子以前還沒有。甲骨文、鐘鼎文都沒有忠字，周易卦爻辭也沒有。尚書二十八篇（或分爲二十九篇）、詩經將近四萬字中，也不見一個忠字。（春秋經一萬八千字中沒有忠字，因爲它的文例特殊，不計。）在孔子以前，人們不重視忠，孔子才加以大力提倡，論語里仁篇：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』……曾子曰：『夫子之道，忠、恕而已矣！』」曾參也說：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？」（見論語學而篇。）可見忠確是孔子所強調的。戰國時著成的左傳裏有四十七個忠字，當然是因襲孔子的學說的了。

忠和恕有密切的關係，所以說「一以貫之」，恕道也是孔子所特別強調的。甲骨文和鐘鼎文都不見有恕字，周易卦爻辭、廿八篇尙書、三百零五篇詩經也都沒有恕字。春秋經文例特異，沒有恕字自不足怪。左傳僅有六個恕字。大概恕道前人不甚重視，到了孔子才特別加以強調，論語衞靈公篇：「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎？己所不欲，勿施於

人。』」在禮記大學篇，把恕道發揮得更透徹：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。」恕是從仁發展出來的，忠亦然。仁、忠、恕皆由孔子創發。都是孔子在學說方面的「作」。

最後再向諸位同學聲明一點，那就是我們做學問，要平心靜氣，憑著可靠的資料，作客觀的研究。不要隨便用傳說的材料而不去追溯原始資料。原始資料，也不限於書本，像甲骨文、鐘鼎文及其它沒有文字的器物，也都是研究學問的好材料。

原載「孔孟月刊」，十卷十二期（民國六十一年八月），頁一九——二二

編者按：本文為民國六十一年八月十六日上午十至十二時，先生在「六十一年暑期國學研究會」之演講稿，由程元敏先生記錄。

孔子對國際關係的主張

一、孔子的中心思想

孔子對於國際關係的主張，是由他的中心思想產生的，因此，在沒談到本文的主題之前。先談一談孔子的中心思想。孔子的中心思想，只是一個「仁」字。但，孔子所謂仁，是以「愛」爲基礎，而包含了各種美德。「仁」在孔子心目中，就小處說，它是做人的最高標準；就大處說，它是治國平天下的基本原則。因而，孔子把「仁」看得非常重要，他說：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（論語衛靈公篇）

民之於仁，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣；未見蹈仁而死者也。（同上）

君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是。（論語里仁篇）

他把「仁」字看得比生命都重要，是不可須臾離的。但仁道究竟包含着那些細節呢？我們從論語這部書裏，見到很多的資料。現在簡略的引述一些要點如下：

有子（孔子的學生）曰：「孝弟也者，其爲仁之本與？」（學而篇）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」（子路篇）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。」（陽貨篇）

仲弓問仁。子曰：「……己所不欲，勿施於人。」（顏淵篇）

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。」（顏淵篇）

從上面所舉的例子看來，可以知道，孝、弟、忠、信、恕（己所不欲，勿施於人。）、禮、恭、敬（謹愼）、寬、敏、惠，都在仁的範圍之內。此外，伯夷、叔齊由於讓國而餓死於首陽山下，孔子說他們是「求仁而得仁」（見述而篇）；可見讓也是仁的一端。管仲協助齊桓公，「九合諸侯，一匡天下，不以兵車」，孔子稱讚他：「如其仁！如其仁，」（憲問篇）可見不用作戰，而使各國安定，也屬於仁的範圍。所以我說：仁字在孔子心目中，就小處說，它是做人的最高標準；就大處說，它是治國平天下的基本原則。

仁字雖然包含了很多的美德，但在孔子心目中，它的基本意義是愛。所以樊遲問仁，孔子說：「愛人。」（顏淵篇）再從論語的資料看來，孔子是要把愛心由家庭推展到社會，以至於推展到所有的人類。所以孔子說：

夫仁者，己欲立，而立人；己欲達，而達人。（論語雍也篇）

由於孔子有這種「汎愛眾」的胸懷，所以後儒傳述的孔子學說，有大同的構想。禮記禮運篇

說：

昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。言偃在側，曰：「君子何嘆？」孔子曰：「……大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信脩睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。」

這段文字，開始說「昔者」；稱孔子爲仲尼；言偃當面稱孔子爲「君子」而不稱「子」。這些現象，在在可以顯示本文不是孔子當時的記載，而是後儒的傳述之說。雖然它是傳述之說；但，它和孔子的仁道思想，卻完全符合。我們既沒有反證，自不能不承認它是孔子的學說。

從大同之說，我們已可約略測知孔子對於國際關係的主張。那就是：人與人之間，他主張一視同仁；國與國之間，他主張和平共存。

二、孔子當時的國際情勢

自從周平王東遷（西元前七七〇年）以後，王朝的勢力漸漸衰微了。各個諸侯，不但蔑視天子；甚至敢和天子作戰；周桓王和鄭莊公作戰，鄭國的祝聃，射中了桓王的肩膀，便是一個眾所熟知的例子。這件事，發生在春秋初年。後來，諸侯們越發強橫。天子只等於一個小國的諸侯。雖然齊桓公、晉文公還給王朝留些面子；但在春秋時代，諸侯們已各自成爲獨立的國家了。

春秋時代的國家很多，比較強大的國家，史記十二諸侯年表裏，列舉了十三個（周朝未計入），那就是魯、齊、晉、秦、楚、宋、衞、陳、蔡、曹、鄭、燕、吳。這些國家，互相攻伐，幾無寧日。單從孔子降生的那年——周靈王二十一年，魯襄公二十二年，西元前五五一年起，到孔子去世的那年——周敬王四十一年，魯哀公十六年，西元前四七九年止，這七十多年中，根據春秋經的記載，甲國（或聯合許多國家）攻伐乙國的戰爭，就有一百零七次之多；而只見於左傳不見於春秋經的戰事，還沒計算在內。從魯哀公六年（西元前四八九）到十五年（西元前四八〇，即孔子去世的前一年），這十年之中，就有三十次國際戰爭。其中哀公六年、十年、十三年，每年各有國際戰爭四次；哀公七年，則有五次。茲依照春秋經所載，將這四年國際戰爭的情形，列舉如下：

哀公六年

春，晉趙鞅帥師伐鮮虞。吳伐陳。

冬，仲孫何（魯人）帥師伐邾。宋向巢帥師伐曹。

哀公七年

春，宋皇瑗帥師侵鄭。晉魏曼多帥師侵衞。

秋，公（魯哀公）伐邾。宋人圍曹。

冬，鄭駟弘帥師救曹。

哀公十年

春，公（魯哀公）會吳伐齊。
夏，宋人伐鄭。晉趙鞅帥師侵齊。
冬，楚公子結帥師伐陳，吳救陳。

哀公十三年

春，鄭罕達帥師取宋師於嵒。
夏，楚公子申帥師伐陳。於越入吳。晉魏曼多帥師侵衞。

以上這些戰爭，都在孔子的晚年。誠如孟子所說：「爭此以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」滿懷仁心，以救世救民爲目的的孔子，眼看着這種現象，自然中心如焚。所以衞靈公問及孔子戰陣之事時，孔子告訴他說：「關於禮節的事情，我曾聽說過；至於戰陣的事情，我就沒聽說過了。」由於基本觀念不同，於是孔子第二天就走開。也由此可知，孔子對於輔佐齊桓公「九合諸侯，一匡天下」，而「不以兵車」的管仲，所以大加讚揚的原因了。

說到這裏，我們又可以進一步地意識到孔子對於國際關係的主張。

三、孔子對於國際關係的主張

由上文一、二兩節的敍述，可知孔子的中心思想，和孔子當時的國際局勢；也由此可以約略測知孔子對於國際關係的主張。現在所能見到的孔子論國際關係的文獻，雖然不多；但就論語和左傳、禮記等書所載孔子的言論和行動看來，也可以知道一些要點。現在列述如次：

㈠國與國之間應和平共存　孔子是主張「以禮讓爲國」的。以禮讓爲國，不僅在國內應當如此，在國際間也應當如此。因此，他主張「天下爲公，講信修睦」；他認爲人們應該「不獨親其親，不獨子其子」；他主張「已欲立，而立人；已欲達，而達人」。孔子那時所謂天下，等於現在所謂世界；孔子所謂立人、達人的人，是指所有的人類。由此可知，在孔子心目中，國與國之間，應該和平共存；人與人之間，應該互助互惠。孔子讚揚管仲「不以兵車」，就充分地表現了這個觀念。這是孔子「仁道」思想下必然的現象。

㈡重公理而鄙強權　這可以夾谷之會一事爲例。魯定公十年（西元前五〇〇），定公和齊景公在夾谷會盟。孔子那時做魯國的司寇（本洙泗考信錄說），輔佐定公，參加了這次會盟。在會盟之前，齊人犂彌向景公建議，說：「孔丘這個人，只懂得禮節，然而無勇。如果使萊人（被齊國所滅的萊族之人）用兵力劫持定公，必定可以得到理想的結果。」景公採納了這個意見。會盟時，孔子看到情形不對，便輔助定公退出會場，並召呼隨定公來的侍衞，準備應敵。然後說：「兩國的國君作和好的會盟，而被齊所滅掉的野蠻人，用兵力來搗亂，這不是齊國和他國會盟的道理！……這樣做，在神靈方面，是不吉祥；在道德方面，是不合理；在人來說是失了禮。我想這一定不是君（指景公）的主意。」景公覺得理曲，於是使萊兵離開。將要盟誓時，齊人在盟約上加了一條，說：「將來齊國的軍隊出境，魯國如不出三百輛兵車跟着我們行動，就要受到這盟約的制裁。」孔子使茲無還對齊人說：「你們如果不把汶陽之田還給我們（汶水以北的地方，有三個邑，曾被齊國侵略去。），我們若是聽命於你們，也同樣受到這盟誓的制裁！」於是結束了這一

次的會盟。

從這一事件看來，在國際關係方面，孔子重視公理而鄙棄強權的精神，表現得非常明顯。

㈢反對侵略而鼓勵自衞　在魯國東方，有一個小國叫做顓臾。它雖受魯國的約束，但卻是一個獨立的國家，即所謂附庸國。當魯國的大臣季孫勢力很盛的時候，打算吞併了顓臾，作爲他自己的屬邑。那時孔子的弟子仲由和冉求，都作季氏的屬員，把這事報告給孔子。孔子聽了大不高興，認爲仲由和冉求輔佐季氏，不能用文化的力量感召遠方的人，反而發動侵略戰爭，很不應該；於是把他和二人重重地責備了一頓。這事見於論語的季氏篇，足證孔子是反對侵略他國的。

魯哀公十一年（西元前四八四），齊國的國書、高無丕率兵攻打魯國，齊軍到了魯國的邊境，冉求堅主迎戰，季孫等大臣都不同意。等到齊國的軍隊已到魯國城外，自然非抵抗不可了。於是冉求率領了三百個戰士，首先出城應戰；五天以後，孟孺子泄才率兵接應。由於冉求智勇雙全，終於打退了齊兵。孔子讚揚冉求，說：「義呀！」當時有一個還沒成年的汪錡，也參加了這場戰爭，並且陣亡了。當魯人要埋葬那些戰死的軍士時，孔子躭心魯人會用埋葬童子的禮節，來埋葬汪錡；於是說：「能够拿着兵器來保護國家，可以不必用埋葬童子的禮節埋葬他。」從這兩件事情看來，孔子是鼓勵自衞戰爭的。

㈣應當討伐他國罪大惡極的亂臣　孔子雖然反對侵略，主張和平共存；但，遇到他國的亂臣，做了大逆不道的事，以致嚴重地違反了公定的法則(禮)時，他便主張討伐。魯哀公十四年（西元前四八一）齊國的大臣陳恆殺死了齊簡公。這事雖與魯國無關；但在孔子看來，這種罪大惡

極的行爲，嚴重地影響了世道人心。孔子於是沐浴而後上朝，請魯哀公討伐陳恆。那時，魯國的政權，是在三家（孟孫、叔孫、季孫）手裏，哀公不敢作主，就讓孔子去問三家。結果，三家都不讚成孔子的意見，於是作罷。

這事雖然沒達到孔子的願望，但已充分地表現了孔子伸張正義的精神和勇氣。

四、結語

孔子到現在已經兩千五百年了。現在全世界的自由國家，對於國際關係的主張，除了本文第三節第㈣點所述會有不同的意見外；其餘三點，各國似乎沒有不同的主張。只有共產極權國家的所作所爲，和孔子的主張背道而馳。中共所以闢孔，這也應該是原因之一。

我們中華民國的憲法，明白地載着我們是「三民主義共和國」。三民主義是孫中山先生依據孔子學說的基本精神，並參照世界的潮流，而完成的一部巨著。中山先生主張「博愛」，主張「世界大同」，主張「聯合世界上以平等待我之民族」。這些和國際關係有關的言論，完全和孔子的學說符合。我們故總統蔣介石先生，也本着這種原則，更擴展了孔子的「恕」道思想，在二次大戰後，對於日本的寬恕，使日本能迅速的復興，更是希望他國與本國和平共存的具體表現。

筆者認爲：孔子的仁道學說，應是促使世界和平的基本原則；孔子對於國際關係的主張，是促使世界和平的正當途徑。

編者按：本文依先生之原稿排印，發表之刋物、日期待查。

周初文獻與孔子的中道和孝道學說

一、前言

孔子對於周初的文明，是非常傾佩的。他曾說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（論語、八佾）他自認爲是繼承文王之道的。當他誤被匡人圍攻，性命堪虞的時候，曾經說：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！」（論語、子罕）他對於周公，尤其仰慕備至，睡裏夢裏，總有個周公在。到他晚年很久沒夢見周公的時候，曾歎息著說：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」（論語、述而）從上舉的三條資料看來，可見孔子對於文王和周公，以及文、武、周公所創造的高度文明，是多麼地心嚮往之了。

孔子對於周初文化，既如此的傾慕；那麼，他的思想自然會受到不少影響，這是可以想見的。現在所能見到的周初文獻，雖然不太豐富；然如尚書周書中的大部分，詩經周頌的全部，和

大雅中的一部分，周易的卦辭和爻辭，西周初期的彝器銘文等，也還不算太少。根據這些資料，當能窺察出孔子思想中若干部分的淵源。以下就重要的且顯而易見的兩點——中道和孝道，加以探討。

二、中道學說

孔子提倡中庸之道，這是盡人皆知，無須贅說的。推究這一思想的來源，一般人都會舉宋人所謂十六字心傳爲證，以爲其源於堯舜。但，這十六個字，出於僞古文尚書大禹謨篇。僞古文尚書的慣例，是摭拾古書中所引逸書之文，或類似尚書之文，東拼西湊，再用自己杜撰的話，連綴成篇。這十六字的前兩句：「人心惟危，道心惟微。」是襲自荀子解蔽篇所引的道經。「允執厥中」，是襲自論語堯曰篇，而把「其」字改爲「厥」字。「惟精惟一」四字，則是僞古文尚書的作者自己杜撰的。因此，所謂十六字的心傳，只有「允執厥中」一語，和堯舜有關。堯曰篇的原文是：

> 堯曰：「咨爾舜！天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。

論語這段話，沒說明是引自何書，從文辭的風格看來，大約是春秋時人所傳述的古代史事。孟子又說：「湯執中，立賢無方。」這當是戰國時代所傳的古事。這些傳述的資料，即使確實可信；但僅止「允執其中」和「湯執中」二語，究竟太簡略了。而發揮中道學說最詳盡的，在今存最早的文獻看來，莫過於周易的爻辭。

周易每卦六爻，是兩個三畫之卦組成的。第二爻是下卦之中，第五爻是上卦之中。六十四卦三百八十四爻的爻辭，以二爻和五爻的吉辭爲最多。粗略估計，六十四卦中，二爻的爻辭屬於吉的約三十三卦，屬於無咎的約十四卦。五爻的爻辭屬於吉的約四十二卦，屬於無咎的也是十四卦。繫辭傳說：「二多譽，四多懼。」又說：「三多凶，五多功。」可謂深中肯綮。彖傳和象傳，對於二爻和五爻之所以吉或無咎之故，總是用「以剛中也」、「剛中而應」、「柔得中而上行」、「往得中也」……（以上彖傳），和「得中道也」、「以中也」、「中有慶也」、「居位中也」、「以中正也」、「位正中也」……（以上象傳）等語來解釋；發揮中道思想，可謂盡致。孔子曾說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（論語、述而）又曾引述恆卦九三爻辭「不恆其德，或承之羞」二語，而曰：「不占而已矣。」（論語、子路）足證孔子對於周易，確曾用過功夫。史記孔子世家，說孔子晚而喜易，「讀易韋編三絕」。可見在古人心目中，認爲孔子讀易是如何地勤奮。那麼，孔子的中道思想，是受周易的影響，不但是可能，而且似乎是必然的。

周易爻辭，有的學者以爲是文王所作。但明夷卦中有「箕子之明夷」一語，這事非文王所能知。於是又有人認爲爻辭是周公作的（說詳周易正義）。繫辭傳說：「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？。」又說：「易之興也，其當殷之末世、周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」既沒明言何人所作，又以疑辭出之，其說最爲近是。近幾十年來，學者從史事、語法、器用等多方面考證的結果，斷定卦爻辭當是西周初年的產物；這和繫辭傳之說很相近，是很客觀的論斷。

那麼，周初文獻之影響孔子學說，這是一個相當顯著的例子。

三、孝道

在孔子學說中，「孝」是一個最重要的德目。這也是盡人皆知，無庸申說的。關於大孝最早的例子，自然是舜事瞽瞍的故事。但，這個故事，只是說明舜能盡孝，還不能說明用孝道爲政策來化成天下。而且，殷人對於亡故的祖先，雖然祭之惟謹：但從甲骨文的資料看來，殷人所以敬祀祖先，乃爲了求福或免禍；是有條件的，而不是本乎倫常觀點的。禱告祖先保佑，還是比較常見的事，不足爲奇；但，祭祖先而以要求祖先不要降給子孫災殃爲條件，就和倫常的道理大不相同了。而甲骨文所顯示的，卻都是有條件的孝道。茲略舉數例如下：

父乙它王？父乙弗它王？（乙編四五一六）

貞：父甲它我？（存一、一〇〇〇）

貞：父甲不我它？（林一二、八）

母癸它王？（乙編四八三六）

母丙它婦姘？（鐵二、五一、三）

隹母庚它子安？（合九四）

貞：祖丁它王？（乙編四三八五）

貞：疾，隹父乙它？不隹父乙它？（乙編四九五四）

隹祖辛它王目？（乙編六七二九）

貞：疾爾，隹南（庚它）？（乙編四五一一）

以上所舉，都是殷代帝王卜問之辭。它，甲骨文多寫作𠤎，像蛇咬着脚跟的樣子，引申就是災禍的意思。從上舉的十個例子中，可見亡父、亡母、和亡故的祖輩，都是被懷疑為造禍降災的人；甚至目疾齒疾，也懷疑到是祖先作祟。顯然地，這都和倫常之道不合。

佶屈聱牙的尚書盤庚篇，是今存關於殷代史事較早的圖書資料。這篇書中所表現的祖先和子孫的關係情形，和甲骨文資料所表現的，大致相近。盤庚認為祖先在天之靈，對子孫有作福作災的權力；作君王的子孫，如果作事不當，高后就「丕乃崇降罪疾」；臣民作事不當，他們的祖先在天之靈，就會要求殷的先王「作丕刑於朕孫。」這些觀念，都和周初以後以倫常的觀點行孝慈之道的情形不同。

從西周初年以後，對於孝道的觀點，就成為倫常的，而不是有條件的了。詩經周頌部分，都是西周初年的作品；在這些詩篇裏，談到孝道的有數處，茲舉二例如左：

率見昭考，以孝以享。（載見）

於乎皇考，永世克孝。（閔予小子）

大雅中言孝道的地方更多，現在也舉兩個例子：

永言孝思，昭哉嗣服。（下武）

孝子不匱，永錫爾類。（旣醉）

周代彝器銘文中，最常見的情形，是某人爲了某事受到天子的賞賜，於是鑄造彝器，用以孝享他的亡父、亡母、或亡祖。這些情形，和詩經中所表現的相似。卽是：那時已以孝爲美德，是倫理的，而不是有條件的。至於向亡故的祖先祈求福祥的例子，金文中卻也常見，如頌鼎：

用作朕皇考龏叔、皇母龏始寶尊鼎，用追孝，蘄匄康虔純右、通祿永命。

這正像今人祭祖時，請求祖先保佑一樣；和殷人得罪祖先、祖先就會作祟的觀念，完全不同。

上面所舉的這例子，雖然可以顯示出來西周初年以後的孝道，是倫常的，而不是有條件的；但還不能顯示出已把這倫常的孝道，當作一種政策，用以教化國人。但，從尙書康誥篇的記載看來，在西周初年，政府確已推行了以孝化天下的措施。康誥說：

元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心。于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，大弗克恭厥兄。兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦。

把孝友視爲老天給民眾的常道（民彝）；把不孝不友。視爲元惡大憝。不孝不友，在官府裏雖然律無專條；但由於泯亂了人民的常道，所以要用文王當年所定的懲罰辦法，加以刑罰。康誥是西周初年的作品。由此看來，那時不但已經把孝友視爲倫常之要道，而且已把它當作重要的政教，而大力推行了。

從上述的情形看來，孔子所提倡的孝道，也正是周初以來所提倡的孝道，而不是殷人那種有條件的孝道。自然，在孔子的學說中，這是「從周」的另一個例子。

四、結語

孔子學說的基本精神是「仁」，而孝弟為仁之本；可見孔子所創的仁道學說，和周初所推行的孝友之道，是有密切關係的。中，是「天下之大本」（見中庸），此義陳立夫先生發揮得最為透徹。那麼，中道和孝道，在孔子學說中，所佔的重要成份，自不待言。由此說來，孔子學說的基本精神，乃是受周初文化的影響，應該是無可置疑的。

原載「孔孟月刊」，十二卷十二期（民國六十三年八月），頁一——三

孔子教學的典範

今天是孔子的誕辰，也是教師節。謹就孔子當年教學的情形，作一番蠡測，並且希望教師們能以孔子的典範自勉。

孟子所說教導青年的場所，有庠、序、學、校等名目。說者以爲這些都是鄉學，類似春秋時子產所不要毀掉的鄉校。而其詳細情形如何，後代已無人能知。但可知的，庠序等都是公家設立的學校；而且設置很不普遍。因此，古代一般民衆，要受教育，是不容易的。到了至聖先師孔子，本着「有教無類」的信念，開創了私人設教的風氣。他有三千多個弟子，著名的也有七十多人。因此，他對於後世的影響很大。從政治方面來說，由於平民教育的興起，民間出現了許多俊傑之士，而爲當時的諸侯爭相延攬；於是，世卿的制度，便漸漸地沒落；而布衣卿相之局，便漸漸地取代了舊制。在學術方面，也由於平民教育的普及，各方面人才輩出，而促成了戰國時代諸子百家的蓬興。尤其在思想方面，兩千多年以來，以仁愛爲基本的孔子學說，已鑄成了我們忠孝仁愛信義和平的中華民族性。因而，自司馬遷起，就稱孔子爲至聖，乃是非常恰當的尊號。

孔子幼時曾做過委吏和乘田等初級的官吏，但爲時都不太久。晚年做過魯國的司寇；在職的期間，似乎也不到三年。因此，他的大部分時間，都是以在野之身，從事教育工作；即使在周遊列國的時候，也還是有些弟子跟從着，隨時聆受他的教誨。所以，孔子可以說是終身從事教育事業的人。

關於孔子的學說，歷年來在蔣總統的訓詞裏，以及許多時賢的著述裏，已經發揮得很詳盡，這裏就不再贅述。今天所要談的，是在教學方面，孔子所留給我們的典範。

孔子敎導學生，是因人施敎，而且是因時施敎，這是大家所共知的。可是，他讓學生學些什麼呢？這可以一言以蔽之，就是一個「道」字。孔子說：「志於道。」又說：「君子學道則愛人，小人學道則易使。」又說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議。」又說：「君子謀道不謀食，」以及「君子憂道不憂貧。」子夏也說：「百工居肆，以成其事，君子學以志於道。」從這些記載裏，都可以證明孔子所重視的是道。再從論語的記載中，我們知道孔子所謂道，是以仁愛爲基本精神，而推衍出來的做人、從政、應世、接物的道理。這些道理要怎樣學到呢？我們試看論語的記載：

子以四敎：文行忠信。

興於詩，立於禮，成於樂。

志於道，據於德，依於仁，游於藝。

顏淵喟然歎曰：「……夫子博我以文，約我以禮。」

達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」

從上述的記載看來，孔子教學的重要科目，是德育（包括禮）、智育（文）、美育（樂、藝）、體育（射、御）四種（射和御雖然是孔子自己具有的才藝；但從其他的記載看來，孔子也以此教學。）這和我們今日教育的要旨，可以說完全相同。在兩千五百年前，孔子已有這樣的見解，眞不愧爲萬世師表。

但，上述的四類科目，在孔子心目中，最重要的是德育。見於論語的，以修德的資料爲最多。以下順便舉幾個重視德育的例子。孔子說：

弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。

可見德行最重要，其次才是學文。孔子又說：

君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉，可謂好學也已。

子夏是聖門的高弟，也說：

賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。

可見孔子所謂學，最重要的，是學着做一個好人。而且，不但自己要成爲一個好人，也要使人人都能成爲好人。所以孔子說：「己欲立，而立人；己欲達，而達人。」這是孔子教學的主要目的。

由於孔子的主要目的是在修德，所以富貴利祿，在孔子看來，不應該是人們追求的重要目標。所以孔子說：

富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。

又說：

飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲。

他最得意的弟子顏淵，是最窮苦的，孔子讚揚他道：

賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷；人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！

當孔子在陳絕糧的時候，一些跟從孔子的弟子，都饑餓病憊得站不起來。子路忍不住問孔子道：「君子亦有窮乎！」孔子說：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」這乃是孔子安貧樂道的具體表現。

在「學文」方面，孔子教學生最主要的課本，是詩和書（詩經和書經）。尤其詩經，孔子最推崇它。孔子曾說：「詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」又曾對伯魚說：「人而不為周南、召南，其猶正墻面而立也與！」可見他對於詩經的重視。禮和樂，雖然也是孔子教學的重要科目；但這兩種科目，是重在實習，而不重在誦讀。孔子對易經，曾下過很大的功夫。據後世的記載，他曾把易經傳授給商瞿；但孔子似乎不常用易經教導一般的學生。春秋作成時，已到了孔子的晚年；公羊、穀梁、左氏三家，都說是傳自孔子。但孔子似乎也沒用它作為大家必讀的教本。此外，「博學於文」的孔子必定還有一些讓學生

閱覽的讀物；可惜記載缺乏，無法詳知。

但，可以知道的，在從政方面，如果不能多識前言往行，則不容易明鑑戒，知得失。而子羔在文的方面，大概還不到孔子所期望的程度，所以子路想使子羔作費宰，孔子不贊成，子路竟然向老師發了脾氣，說：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學！」

孔子教學的科目，大致如上所述。至於教學的精神，孔子一再地說他自己「誨人不倦」。這是很值得教師們效法的。他一方面誨人不倦，一方面又努力學習。他自稱能够「學而不厭」。他又說：「學如不及，猶恐失之。」他曾經「終日不食，終夜不寢，以思」。但結果並沒有得到什麼益處，於是他說：「不如學也。」他除了追求新知而外，還注重溫習舊業；所以他說：「溫故而知新，可以為師矣。」

孔子教的學生雖多，但除了束脩以外，並不再收什麼學費。束脩是綑成一束的十條乾肉。這是用來作為贄見禮的。在古代，凡和長者見面，必定要送些禮物，表示敬意。孔子說：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」由此可知，孔子是義務教學，而不是以教育為謀生的工具。這點，也不是後人所能企及的。

歸納上述的資料，可知孔子教學的情形，大致有以下幾個要點：

一、教學的目的，是謀道，而不是謀食。是己欲立，而立人；己欲達，而達人。

二、教學的重點，是德、智、美、體，四育並修；但德育最為重要，其次是智育（學文）。

三、教學的對象，是有教無類。

四、教學的精神，是誨人不倦。

五、除了盡力教學以外，還努力自修。

以上幾點，看起來似乎不難；但做起來卻也很不容易。

政府把孔子的誕辰，定爲教師節，一方面是爲了紀念至聖孔子，另一方面是爲了重視各級教師。近些年來，每逢教師節，總統或教育部長，必定召宴各級優秀的教師。當此國步艱難的時候，在軍公教人員中，教師的待遇最優。政府對於教師的禮遇，不可謂不厚。我們作教師的，感念政府的優遇，緬懷孔子的典範，應當如何自勉自勵呢？當然，像孔子那樣「德侔天地，道冠古今」的境界，我們固然無法企及；「謀道不謀食」的精神，我們也不敢希望人人都能做到。但，在做人方面，不至於愧對「人師」二字；在自修方面，能「學而不厭」；在教學方面，能「誨人不倦」。應該是可以做到的吧？希望我輩教師們共同勉勵。

原載「孔孟月刊」，十四卷二期（民國六十四年十月），頁七——九

編者按：本文爲民國六十四年九月二十八日，先生在孔子誕辰紀念典禮之演講稿。

孔子的忠恕之道

一、孔子重視忠恕之道

論語里仁篇有這樣一段記載：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

可見曾子所了解的孔子的一貫之道，就是忠恕二字。論語裏，關於忠字的資料很多，其要者，如：

定公問：「君使臣、臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（八佾篇）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可廢也。」（子路篇）

子曰：「愛之能無勞乎？忠焉能無誨乎？」（憲問篇）

季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「……孝慈則忠。」（為政篇）

從這幾段記載看來，可知對國家（事君）、對父子（孝慈）、對一般人（民）、對學生或晚輩（接受自己教誨的人），都離不了這個忠字。

再看恕字的重要。論語衞靈公篇有子貢和孔子相問答的一段記載：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

從上舉的資料看來，可知在孔子心目中，忠恕二字，是佔着多麼重要的地位。

二、忠恕之道倡自孔子

孔子雖然自己謙虛地說：「述而不作。」但，實際上，許多做人和處世的道理，都是由他創始，或由他強調的。忠恕之道，就是其中之一。

已經傳佈的甲骨文字，約在五萬片左右，不同的字，已達四千六百多個，但沒見到忠恕二字。殷周有銘文的彝器，現在可以見於著錄的，達五千件以上，也沒見到忠恕二字。周易的卦爻辭，伏生所傳的二十八篇尚書，三百零五篇的詩經，都沒有忠恕二字。到了論語、孟子、左傳、國語等書，忠恕二字，才屢見不鮮。論語的絕大部分，是記載孔子的言論；孟子是祖述孔子學說的，這都不用說了。左傳、國語，都是戰國時代的作品；它們敍述的史事，雖然大都很早；但它們的文辭，則是二書的作者彙集史料鎔鑄而成的。所以，忠恕二字屢次出現於此二書，其情形是和論語、孟子相似的。

從上述的情形看來，我們雖不敢肯定的說：在孔子以前還沒有忠恕二字。但，至少可以說

明：在孔子以前，忠恕二字，還沒被人們重視；或者可以說：還沒成爲兩個重要的德目。否則，在孔子以前那麼多的文獻裏，不應該一次都不出現。由此說來，忠恕二字成爲重要的德目，乃是由孔子所倡始，應該不是「阿其所好」吧？

三、忠恕二字的意義

「盡己之謂忠，推己之謂恕」。這是朱子註解論語的話，是大家所共知共喻的。朱子的解釋，非常正確，本來不需要再加說明。但，漢代學者，解說這兩個字，也有一些不同的說法；現在簡略地舉幾個例子。

說文：「忠，敬也。」唐元行沖的孝經疏引說文，「敬也」下，還有「盡心曰忠」四字，今本說文脫掉了。這「盡心曰忠」四字，當是朱子集註所本。此外，漢人把忠解釋爲「誠」或「厚」的很多，這也是後世常用的意義。但高誘注呂氏春秋至忠篇「權動其心以忠也」、和同篇「將以忠於君王之身」的兩個忠字，都說：「愛也。」這是比較少見的解釋。而這解釋卻也是有根據的；說見下文。

離騷：「羌內恕己以量人兮。」王逸注說：「以心揆心爲恕。」這當是朱子註論語所本。說文：「恕，仁也。」廣雅釋詁、和漢書成帝紀集注，也都有同樣的解釋，當是根據說文。

孟子（滕文公上）說：「敎人以善謂之忠。」鹽鐵論（刺議篇）說：「以正輔人謂之忠。」桓公六年左傳說：「上思利民，忠也。」敎人以善、以正輔人、上思利民，都是出於愛心，所以

高誘把忠解釋爲愛。

孔子說恕是「己所不欲，勿施於人」。用這兩句話來說明恕字的意義，已經够清楚了。大學更加以申論，說：

所惡於上，勿以使下；所惡於下，勿以事上。所惡於前，勿以先後；所惡於後，勿以從前。所惡於右，勿以交於左；所惡於左，勿以交於右。此之謂絜矩之道也。

這段話發揮「推己及人」的道理，可謂淋漓盡致了。

人所共知，孔子學說的主旨，只是一個仁字。孔子所謂仁，是以愛爲基本而包括了各種美德。忠恕二字，不但是從仁字孳生出來，而且幾乎涵蓋了和仁道有關的各種美德。忠於國家叫做忠，忠於父母叫做孝，忠於長者叫做悌，忠於子女叫做慈，忠於朋友叫做信。名目雖多，但都可以說是忠字的化身；而且也都是基於愛心。高誘把忠字解爲「愛也」，可見他是有見及此的。相反地，如果不能忠於國家，反而怪國家對不起自己；不能孝順父母，反而怪父母不慈愛自己；……這就是不恕。所以爲了避免自尊而抑人，孔子就提倡禮；爲了避免自利而損人，孔子就提倡讓。禮和讓都和恕道有關，也都是仁的一端，所以說文說：「恕，仁也。」忠是己欲立，而立人；己欲達，而達人。恕是己欲立，而不打倒人；己欲達，而不壓制人。二者相輔相成，都是從仁道推衍出來的。由此我們可以了解孔子自己說他的道理是「一以貫之」，而曾子所以用「忠恕」二字說明的緣故了。

四、忠恕之道中義

忠和恕是人人都承認的美德，但做到最好的境界，卻也不大容易。就忠來說，忠於父母兄弟妻子，大多數的人還能夠做到。但，遇到國家或社會的利益和自己的利益互相衝突時，恐怕大多數的人是寧可不顧國家社會的利益，而儘可能地維護自己的利益；這便是不忠於國家和社會。作公務員的，不能黽勉從公，甚至於舞文弄法，於中取利；作教師的，不能盡心教學，不批改學生的作業，不仔細指導學生的論文；這都是不忠於職守。像這類的情形，就數見不鮮了。

恕道的實行，似乎更難些。論語（公冶長篇）裏有這樣一段記載：

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」

子曰：「賜也！非爾所及也。」

子貢是優入聖域的孔門高弟，孔子還說他「非爾所及」，可見子貢在恕道方面，做得還不到家；所以當他問「有一言而可以終身行之」的時候，孔子就針對他的缺點，告訴他一個恕字。

以子貢的學養來說，他對於恕道，也許沒能做到盡善盡美的程度，而不會是絕不注意恕道。但一般的人就不同了。同樣的事，在別人做了，就認爲是罪大惡極；可是自己做了，就覺得可以原諒，甚至於會自認爲是理所當然。遇到有利可圖的機會，總想比別人多佔些便宜。遇到過錯應該自己負責時，總想把過錯推諉給別人。這是一般人常有的現象，可是都違背了恕道。

忠和恕之不能人人實行，主要的原因，是自私的心理作祟。因爲自私，所以不顧公家和他人

的利益，以致不忠於國家，不忠於職守，以及損害了他人。也因爲自私，於是自醜不覺，以致只許自己放火，而不許別人點燈。

孔子所提倡的忠恕之道，是人們立身處世的南針，也是使國家治平，社會安定的主要因素。因爲如果人人都不忠不恕，就必定會發生造反、奪權、鬪爭、殘殺等不人道的亂象，造成人類的浩刼：毛匪統治下大陸的情形，就是顯明的證據。

原載「中華文化復興月刊」，九卷七期（民國六十五年七月），頁五五——五六

個人行爲的基本準據——忠恕

有一天孔子對曾子說：「參乎！吾道一以貫之。」曾子毫不遲疑地答應下來。孔子出去以後，其他學友就問曾子說：「何謂也？」曾子說：

夫子之道，忠恕而已矣。

又一天，子貢問孔子：「有一言而可以終身行之者乎？」孔子說：

其恕乎！己所不欲，勿施於人。

孔子教人立身處世的規範很多，而個人行爲的基本準據，在孔子心目中，似乎沒有比忠恕二字更重要的了。

孔子到現在，雖然已兩千五百年。但，他所提出的這兩個德目，不但在當時是至理名言，而且是歷久彌新；不但永遠適用於中國的社會，我相信，除了野蠻民族或類似野蠻民族的唯物主義者之外，沒有不把這兩字奉爲圭臬的。以下分別加以申述。

古人說：「盡己之謂忠。」用現代的話說，就是「盡責任」。每一個人都有他應當盡的責任；雖然各人所處的環境不同，以致應盡的責任各異；但，對國家、對家屬、對親友、對職業，則是人人所共有的責任。對國家來說，人人都應該有犧牲自我以保衞國家的責任，自不必說了。就常見的事例而言，有些人一直受國家的培育，可是當他看到自己的國家陷入艱難困苦的境地時，就馬上掉頭向敵人獻媚。又或因小不得意，便散佈一些不利於政府的謠言，甚至於作些不利於政府的勾當，這就是不忠於國家。尤其常見的，譬如有些人以能設法逃避兵役而沾沾自喜，又有些人以有辦法逃稅而自詡聰明。這些都是不忠於國家的例子；也都是有正義感的人所唾棄的。

就家屬來說，對父母應孝，對子女應慈，對兄弟應友善，對配偶應專愛。這些，如果能盡心盡力的去做，也就是忠。西洋人雖然偏重夫婦和子女兩方面，但也決不認爲孝順父母和友于兄弟不是美德。但，我們以禮義之邦自命的人，雖然不慈的較少；但一到自己成家立業之後（特別居留海外的人），就有不少人忘掉了父母養育之恩。也有不少人，爲了爭產，而兄弟鬩於牆。更有不少的男女，瞞着自己的配偶而另築香巢或琵琶別抱。這些，都是對於家屬沒盡到應盡的責任，也就是對於家屬不忠。有這些行爲的人，能不受到人們的鄙棄嗎？

在我國，朋友被列爲五倫之一；它的重要性，僅次於兄弟。勸善規過，患難相助，乃是朋友應盡的責任。不幸的是，許多人交友的目的，專着眼於勢利二字。有利用價值的時候，情投意合，如膠似漆；一旦無利可圖時，就翻臉若不相識，甚至於落井下石。像這樣，交友的目的就不正當，更談不上忠字了。

「盡忠職守」，是人人都認爲天經地義的。但，黽勉從事、夙夜在公的人，固然很多；而「吃官飯放私駱駝」的也大有人在。最常見的現象，是公務員遲到早退，遇事敷衍推諉；教員則到處兼課，既不盡心批改學生的作業，而且輪流停電[1]。甚至有些機關或單位的主管，把自己私人的花費，都由公家支付；或者攫取公家的人力，來替自己私人服務。像這些利令智昏的人們，更不能得到大家的原諒。

以上所述這些不忠的情形，由於大家司空見慣，都覺得很平常而不足介意了。但，頭腦稍微清醒的人。如果有上述的現象，清夜捫心自問，必定愧疚萬分。希望人人都能保持着這「個人行爲的基本準據」之一的「忠」字，才不至於受到良心的責備。

前面說過，恕的意義是「己所不欲，勿施於人」。關於這點，大學裏有一段話，發揮得更爲詳悉：

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。

這個道理，沒有人不認爲是絕對正確的。但實行起來，而陷於不恕的，卻比比皆是。主要的原因，是由於「自私」二字作祟。因爲一般人應事接物，總是先就自己的利益着想，而往往忽略了別人，以至於對別人或公家有不利的影響。甚至有些人以佔公家的或他人的便宜爲第一志願，沒佔到便宜就以爲是吃了虧。舉例來說，有些人，他自己的收入，並不比別人少，乃至更多；但他

[1] 有的敎授兼課在三十個小時以上，因爲勢難兼顧，於是排定日程，輪流請假。大家稱爲「輪流停電」。

把自己的收入，存款生息，卻向親友無息借款，供自己花用。更有人向親友無息借款，供自己經商或置產，而從來不提還債的事，這是佔私人便宜的例子。又如：有些參加醫藥保險的公務人員，他們雖然沒病，也經常到公保去掛號，以頭痛、風濕痛、心臟不健康……沒有顯著象徵的所謂「病」，去求醫取藥。他們取到了許多藥物之後，有的送給親友，有的甚至於丟棄或出賣圖利。他們認爲，不如此就於心不甘。這是佔公家便宜的例子。此類事例，不勝枚舉。乃至有些被認爲頗公正的人，遇到自己希圖向公家取得的利益，而碍於規定不能如願時，也會忘記公正，而怒形於色。這都是由於自私的心情作祟，以致陷於不恕而不自知。

孔子說：「躬自厚而薄責於人。」如果人們不欲自陷於不恕，請三復斯言。

個人的行爲，與家屬、親友、社會、國家，是息息相關的。人們既不能「遺世而獨立」，自不能不注意應世接物的道理。那麼，個人行爲最基本的準據，就是忠恕二字了。

原載「倫理道德的理論與實踐」（臺北市，中華文化復興運動推行委員會，民國七十年十一月），頁二二三——二二六

孟子七篇的編者和孟子外書的眞僞問題

孟子七篇的編者問題

史記孟軻荀卿列傳說：

孟軻……退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，作孟子七篇。

趙岐的孟子題辭也說：

（孟子）於是退而論集所與高弟弟子公孫丑、萬章之徒難疑答問，又自撰其法度之言，著書七篇。

應劭的風俗通（窮通篇）也說孟子一書，是孟子自己所作。那麼，就現在所能見到的資料看來，漢代的學人，都認爲孟子一書是孟子自己作的。

到了唐代，張籍開始懷疑此書非孟子所自著，曾經寫信給韓昌黎，討論這個問題（張氏上韓昌黎書，見全唐文）。韓氏答覆張籍的信（見昌黎先生集）說：

孟軻之書，非軻自著。軻既沒，其徒萬章、公孫丑相與記軻所言耳。

僞孫奭孟子疏引述林慎思的續孟子，也說孟子一書「非軻自著，乃弟子共記其言」。是唐代的韓、張、林三家，都認爲孟子一書不是孟子自己作的。

到了朱子，他有時贊成史記的說法，有時又和唐人的意見相同。困學紀聞（卷八）說：

孟子集註序說引史記列傳，以爲孟子之書，孟子自作。韓子曰：「軻之書，非自著。」謂史記近是。而滕文公首章「道性善」注，則曰：「門人不能盡記其詞。」又第四章「決汝漢」注曰：「記者之誤。」吳伯豐（困學紀聞集證全謝山云：「朱子弟子，名必大。」）以問朱文公。文公答曰：「前說是，後兩處失之。熟讀七篇，觀其筆勢如鎔鑄而成，非綴緝所就也。」

從這段記載看來，朱子雖然自相矛盾，可是終於認爲史記之說可信。然而當他答覆董叔重的時候，卻又認爲孟子一書是孟子門弟子所記述的。朱子大全集裏，記載董叔重和朱子問答的話，有這樣一段：

觀七篇文字筆勢如此，決是一手所成，非魯論比也。然其間有如云：「孟子道性善，言必稱堯舜。」亦恐是其徒所記，孟子必曾略加删定也。此非甚緊切；以朋友間或有疑此者，嘗以此答之：恐未是也。（朱子）曰：「或恐是如此。」

可見朱子對於這一問題，始終沒有固定的見解。

晁公武對於這個問題，是贊成韓昌黎之說的；他並且提出了具體的理由，來支持他的主張。

他所著的郡齋讀書志（卷十）說：

韓愈以此書爲弟子所會集，與岐之言不同。今考其書載孟子所見諸侯皆稱謚，如齊宣王、梁惠王、梁襄王、滕定公、魯平公是也。夫死然後有謚；軻無恙時所見諸侯，不應卽稱謚。且惠王元年至平公之卒，凡七十七年；軻始見，惠王目之曰叟，必已老矣，決不見平公之卒也。後人追爲之，明矣；則岐之言非也。

孟子生卒的年月，現在已經不能確知。山堂肆考以爲孟子生於周定王（當謂貞定王）三十七年四月二日，卒於赧王二十六年正月十五日，年八十四。按：貞定王在位只有二十八年，並沒有三十七年。如果說三十七是二十七之誤；那麼，從貞定王二十七年到赧王二十六年，共一百五十多年。可見山堂肆考之說是不足信的。孟子世譜以爲孟子生於周烈王四年，卒於赧王二十六年，年八十四。這一說雖然比較好些，但也是不確實的。

錢賓四先生在他的先秦諸子繫年和孟子研究兩書裏，對於孟子的生卒年代，都曾經考證過。他認爲孟子見梁惠王，是在惠王的後元十五年（西元前三二〇）。當時惠王在位已經五十多年，年紀已老，而稱孟子曰「叟」。據此推證，以爲孟子那時在七十歲左右。再上溯孟子的生年，約摸在周安王的中葉（西元前三九〇左右）。孟子見梁惠王的次年，惠王卒，子襄王立；孟子離開了魏國而往齊國。到了齊宣王八年，孟子又離開了齊國（西元前三一二）。這年秦楚作戰，孟子曾在石邱遇到宋牼。從此以後，孟子的事蹟，就沒見於記載；大概不久就死去了。因此，他推算孟子的年壽，約在八十歲左右。

按：錢氏的推證，大都可信。只是他認爲孟子見梁惠王時，年齡約七十歲左右；這一點似乎還有商量的餘地。因爲以七十歲的老翁，而遊梁適齊，僕僕道路，這事雖然不是不可能，但究竟不是一般人的體力所能勝任愉快的。如果孟子見梁惠王的時候是六十五歲左右，則惠王也不妨稱孟子爲叟。如此說來，則孟子或者生於周安王十七年前後（西元前三八五前後），卒於齊宣王八年以後，年約七十歲左右，或者近乎事實。

依照錢賓四先生所定的孟子年譜（見孟子研究），魯平公卒於赧王十二年（西元前三〇三），齊宣王卒於赧王十四年（西元前三〇一），孟子恐怕已經不能見到此二君的死亡；梁襄王死在赧王十九年（西元前二九六），更不是孟子所能見到的了。由此看來，晁公武的說法是很有道理的。

此外，梁任公在要籍解題及其讀法裏，也提出了一個新的意見，以證明孟子一書不是孟子自己作的。他說：

又書中於孟子門人多以「子」稱之，樂正子、公都子、屋廬子、徐子、陳子皆然，不稱子者無幾。果孟子所自著，恐未必自稱其門人皆曰子。

孟子一書不是孟子自己作的，這也是一個重要的理由。

但，錢基博對於晁公武和梁任公所持的理由，卻另有解釋。他在四書解題及其讀法中說：

吾意孟子所記，必盡如湣王之公而不謚。厥後門人淆誤是懼，乃援滕文公之例，就其可知者，一體加謚以爲識別焉耳。然則以時君之皆舉謚，而證孟子之非自作者，固未爲知言也。或者謂：「書中於孟子門人多以子稱之，……果孟子所自著，恐未必自稱其門人皆曰

子。」此又不然。按：魯平公將出章：「樂正子入見。」趙岐注：「樂正，姓；子，通稱；孟子弟子也。」（梁惠王下）然則，子者，自如趙岐所云「男子之通稱」，不必弟子之於師。公孫丑問曰：「夫子當路於齊。」孟子曰：「子誠齊人也。」此則孟子自稱其門人曰：「子」之證一矣！孟子去齊。有欲爲王留行者，客自稱曰：「弟子」，而應之曰「我明語子」，此孟子自稱其門人曰「子」之證二矣！如此之類，難以悉數；何得以此證孟子之非自作哉！

按：說孟子書中所載時君的謚號都是孟子的弟子加上去的，這只是揣測之辭，不但沒有直接證據，就連旁證也沒有。所以錢氏此說，是無法使人相信的。至於趙岐說「子」是通稱；錢氏並舉了「子誠齊人」和「我明語子」兩事爲例；那也是有問題的。因爲「子誠齊人」和「我明語子」兩個例子，「子」字都是第二人稱；而「樂正子」、「公都子」……等「子」字，都是第三人稱。戰國時代，師長對於弟子，雖已有當面稱子的習慣（第二人稱）；但，師長因敍事而說到自己的弟子時（第三人稱），則絕沒有稱弟子爲某子的。錢氏混爲一談，那顯然是不合事實。萬章和公孫丑就都不稱「子」；可見「子」雖是通稱，但在用法上卻也是有限度的。

更進一步說，孟子書中對他自己也稱子，——例如那些數不清的「孟子曰」；這顯然地不是孟子自己的口氣。再如宋人所提到的「孟子道性善，言必稱堯舜」一類的話語，更明白地說明了是別人敍述孟子言行的文字。從這些證據看來，孟子一書決不是孟子自己作的。

梁任公說（見要籍解題及其讀法）：「細玩此書，蓋孟子門人萬章、公孫丑等所追述，故所記

二子問答之言最多，而二子在書中亦不稱子也。其成書年代雖不可確指，然最早總在周赧王十九年（西元前二九六）梁襄王卒之後；上距孔子卒一百八十餘年，下距秦皇并六國七十餘年也。」說此書是萬章和公孫丑追述的，見解和韓昌黎相同。這個可能性雖然很大，但也無法絕對肯定。至於梁氏所說孟子一書編成的時代，大致是可信的。

孟子外書的真僞問題

史記孟荀列傳，只說到孟子七篇。漢書藝文志，著錄了孟子十一篇。風俗通（窮通篇）說：「孟子序詩書仲尼之意，作書中外十一篇。」趙岐的孟子題辭，於敍述七篇的情形之後，又說：

又有外書四篇——性善、辯文、說孝經、爲政，其文不能弘深，不與內篇相似，似非孟子本眞，後世依仿而託也。

是漢代所傳的孟子，有七篇本，有十一篇本。十一篇本中，有外書四篇。自從趙岐懷疑外書四篇似「後世依仿而託」，而沒給它作注，於是後世就通行了七篇本的孟子。

漢人所見的孟子外書四篇，不知究竟亡佚在什麼時代。李善的文選和馬總的意林，都曾引述過七篇以外的孟子之言，那大概是出於孟子外書。由此看來，孟子外書到唐代初年還存在着。不過，唐書藝文志，卻沒有著錄；也許是唐代中葉以後，此書就已失傳。

到了南宋，孟子外書忽然出現了。孫奕的履齋示兒編說：

昔嘗聞前輩有云，親見館閣中有孟子外書四篇，曰性善辯、曰文說、曰孝經、曰爲政。則

時人以性善辨文爲一句，說孝經爲正爲一句，甚乖旨趣。古文辯、辨，正、政，通用。

劉昌詩的蘆浦筆記，也說新喩謝氏藏有性善辯一帙。可見宋代確又出現了孟子外書。

翟灝不相信示兒編的話，他以爲「孫氏僅得耳聞，當日在館閣諸公，未有以目擊詳言之者。道聽塗說，必不足爲按據」（見四書考異）。至於新喩謝氏的藏本，翟氏則認爲是後人所依託，而非外書本眞。他說（出處同上）：

且外書之篇目，自宜以性善爲一，辯文爲一，說孝經爲一。劉氏以所見之性善辯，遂以辯字上屬，而謂文說一篇，孝經一篇。據論衡本性篇，但云孟子作性善之篇，不綴辯字。疑新喩謝氏所藏性善辯，又屬後人依放而作，非外書本眞也。

按：翟氏認爲新喩謝氏所藏的性善辯一帙，不是外書的本眞；這說法是可以相信的。但，孫奕的話，我認爲也不是謊言。因爲他的前輩所見的本子，也是以性善辯爲一篇，文說一篇，孝經爲一篇。這不但說明了孫奕的前輩確曾見過這樣一部孟子外書；而且，這部孟子外書，和新喩謝氏所藏的殘帙，很可能是同出一手的僞本。

不過，孫氏說他的前輩，是在館閣中見到孟子外書；這卻有問題。如果館中藏有此書，必定會載入崇文總目。然而崇文總目並沒有著錄；可見此說之不可信。我懷疑是孫奕的這位前輩，曾在館閣供職；他在別處見過這個本子，便告訴了孫奕；孫奕就認爲他是在館閣中見到的。這雖是揣測之辭，而這種可能是會有的。

不過，這部孟子外書，崇文總目既沒著錄，宋史藝文志、文獻通考、玉海，也都沒有著錄。

困學紀聞並且說：「漢七略所錄，若齊論之問王、知道，孟子之外書四篇，今皆無傳。」由此看來，宋代出來的這個僞本，只是曇花一現，不久也就失傳了。

到了明代，孟子外書再度出現。這就是我們現在所看到的本子，有明人胡震亨的跋語，說：

吾友叔祥客濟南，得孟子外書見寄。惜第四篇爲正，殊闕不全。眞秘册也。

叔祥就是以作僞書著名的姚士粦。丁杰批評他所得的這部孟子外書（見所著孟子外書疏證）：

此書雜採他書引孟子文，兼及其不云孟子者，綴輯敷衍，往往氣不貫穿。人名事蹟，譌謬甚多。後人徵引，或由傳聞失實；豈有身接其人，目擊其事，與其徒著書，而紀錄不眞者乎！姚叔祥好造僞書，此爲叔祥僞造無疑。

和丁杰同時的翟灝，在他所著的四書考異裏，也提出了八驗三證，證明此本爲僞託。其中有一條證據，並且說明了此本的僞作，當在明李詡之後。他說：

鹽鐵論引孔子曰：「吾於河廣，知德之至也。」明李詡誤以孔字爲孟，類舉爲孟子逸文。而此遂据入篇中。則此書更出李詡後矣。

此外，我認爲還有一個證據，可以證明姚士粦所得的孟子外書之爲僞託。姚本的文說篇中，有這樣一段：

子上謂孟子曰：「舜之誥禹曰：『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。』子其識之。」

這不但證明了姚本的孟子外書，其著成時代，當在僞古文尚書盛行之後；而且，可以知道它一定

產生在眞西山的大學衍義盛行了以後。因爲自眞西山把「人心惟危，……」，定爲「十六字心傳」之後，大家才特別重視這十六個字，認爲是「聖學之淵」。姚本孟子外書，特別把這十六個字提出來，可見此本的作者，是受了大學衍義的影響。那麼，說這書是姚士粦僞作的，大概不寃枉他。

現在所見到的孟子外書，有函海本、藝海珠塵本、拜經樓叢書本、經苑叢書本和竹柏山房十五種本。前四種本子都一樣，只是竹柏山房本的爲正篇，多了九章。據林春溥的孟子外書補證（卽竹柏山房本）序文，說他這個本子，是得於會稽的孟經國。而孟經國得到此本的經過，尤其奇怪。林春溥的補證後面，附了孟經國給林氏的一封信，說：

> 蒙詢孟子外書來歷，其說甚長。經國先於嘉慶甲戌至庚辰，就聘申陽觀察署。解館後，積誠赴梁苑，謁先亞聖於遊梁祠。會遇老人，詢與經國同姓，籍隸祥符。年登大耋有奇，而無子嗣，隻身居於祠右。半椽促膝，短褐不完。……卽與席地而談古今，詢及先亞聖外書一節，曰：「遺稿存於吾家者二十餘世矣。」經國乞借敬閱，老人乃拆開臥枕，取有破損油紙一包，內有綢絹十數層捲裹，得外書一本付閱。謂：「從前閣中丞興邦撫豫，曾以重價來購。先祖云：「此非眞買主。」欲留後人發刻。迄傳於吾。茲且二餬不給，遑能繼先人志乎？」彼時經國尙餘傭值八十餘金，卽回寓取出，傾囊而贈。……方擬是晚借居其室手鈔。老人曰：「噫！爾得非眞買主乎？姑持去。……」經國又問此本何時所獲。曰：「北宋時祖公由鄒挾而遷汴者。」……惜倉皇登程，未及問老人名號。……其傳自何代，老人

亦未悉也。

林春溥相信了這個神話式的得孟子外書經過，因而也相信這本孟子外書「其中實有可採者」（林氏自序語）；並駁斥了翟灝的八驗三證（見林氏補證）。但，由於㈠今本的最早傳佈者是姚士粦；㈡它已承襲了李翺的錯誤；㈢它已承襲了所謂十六字心傳的學說。有這三個證據，則今本孟子外書，是出於姚士粦的僞託，應該是沒有什麼疑問了。而且，姚本開頭，有馬廷鸞的序文。馬廷鸞是馬端臨的父親。馬廷鸞如果眞見過這部書，而且替它作序，馬端臨的文獻通考，豈有不著錄此書之理！它又附有㬎淵的題記（㬎淵是朱子的學生）：題記裏對於此本還故作疑辭。這顯然是借用了馬、㬎兩位名頭不大的學者之名，替他們作了序文和題記，而用以欺世的。

此本既作於明代，則所謂熙時子（僞馬廷鸞序，說熙時子是劉貢父。）的註解之不可信，更不必說了。

原載「孔孟學報」，七期（民國五十三年四月），頁一——八

讀孟子逆志

孟子萬章上，記孟子答咸丘蒙之問，有這樣幾句話：

故說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是爲得之。如以辭而已矣，雲漢之詩曰：「周餘黎民，靡有孑遺。」信斯言也，是周無遺民也。

朱子解釋不以文害辭等語說：

文，字也。辭，語也。逆，迎也。……言說詩之法，不可以一字而害一句之義，不可以一句而害設辭之志。當以己意迎取作者之志，乃可得之。

朱子的注解，深得孟子之義。而孟子的這段話，卻無異替他自己解嘲。因是在孟子七篇裏，就有不少需要「以意逆志」的地方。下面是幾個最顯著的例子：

梁惠王上：

梁惠王曰：「寡人之於國也，盡心焉耳矣。河內凶，則移其民於河東，移其粟河內。河東凶，亦然。……」

「河東凶，亦然。」照文法講，應該是河東凶時，也同樣地，移其民於河東，移其粟於河內；但如此講來，那便以文害辭了。因爲梁惠王的意思，是說：河東凶，則移其民河內，而移其粟於河東的。「亦然」兩個字，如果換作「類推」（那時還沒有這樣的詞彙），那就「是爲得之」了。

其次，是公孫丑上篇裏的兩句話：

且王者之不作，未有疏於此時者也。民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。

作，是興起。疏，是稀少。照字面講，王者之不興起，沒有比此時再稀少的；即是說王者興起的太多。但如此講來，和孟子之「志」，就背道而馳了。因爲孟子的意思，是說王者「作」得太少，而不是「作」得太多的。如果把不作的「不」字去掉；或留着不字，而把「疏」字改爲「甚」字，那麼，文就不能够害辭了。

我們再看孟子之說四端。公孫丑上：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。

由於今人乍見孺子將入於井……，只可以證明人皆有惻隱之心。但何以「由是觀之」，就能够證明了無「羞惡之心」，「辭讓之心」，和「是非之心」，也都不是人呢？是孟子只舉一隅而讓人三隅反呢？還是作記錄的孟門高弟，遺漏了三個例證呢？總之，我們只好以意逆志了。

孟子書中，對於史實，也有時候以文害辭；如告子上說：

公都子曰：「……以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓，王子比干。」

這麼說來，微子啟，王子比干，就都是商紂的老叔了。其實，比干眞正是紂的叔父；而微子卻在公都子口裏高爬了一輩，因爲他是商紂的哥哥。

說到地理方面，孟子似乎就有沒弄清楚的地方，而不是文或辭的問題了。滕文公上，有這麼幾句話語：

禹疏九河，瀹濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江。

漢水是眞正注之江的。而汝水和泗水，則都入於淮（泗水下游，後世被運河所奪）；淮水則直接入海；它們何嘗注過江呢？大概在孟子那個時代，一般的中原人，對於淮水和長江流域的地理知識尚淺；因而這種錯誤，雖賢者也不免了。

最可怪的，是孟子說詩，而逆錯了詩人之志。「戎狄是膺，荊舒是懲」這兩句詩，孟子引過兩次；而兩次都是把這皇皇武功，歸給了周公。這和詩意是不合的。滕文公上許行章說：

魯頌曰：「戎狄是膺，荊舒是懲。」周公方且膺之，子是之學，亦爲不善變矣。

又滕文公下好辯章說：

詩云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。

這兩句詩，是出於魯頌的閟宮篇。閟宮一詩，是魯臣阿諛魯僖公之作。因爲魯僖公四年，僖公曾跟隨齊桓公侵蔡，因而伐楚；十三年曾跟着齊桓公會於鹹；十六年，又跟從齊桓公會於淮。因而詩人便誇大其辭地頌揚僖公的功烈，說：「戎狄是膺，荊舒是懲。」而僖公也就赧顏受之。這首

詩對於所頌揚的對象，明明地說是「周公之孫，莊公之子。」那麼，除了魯僖公之外，還會是什麼人呢？可是孟子硬要把這勛勞送給周公；這，在周公實在是不虞之譽；而在僖公未免太沒面子了。

此外，孟子裏的「之」字，有些地方，似乎有害辭的嫌疑，這裏且就一時所想到的，舉出幾個例子：

則苗浡然與「之」矣。（梁惠王上）

故民「之」從之也輕。（同上）

與鑽穴隙「之」類也。（滕文公下）

丹朱「之」不肖。（萬章上）

予不屑「之」教誨也者。（告子下）

這些之字，在我們看來，似乎都有「有若無，實若虛」之感。不如乾脆沒有它們，倒顯得乾淨利落。我想這大概是孟子，或者記錄孟子這部書的人的習慣用法。

原載「這一代」月刊，一卷五期（民國四十三年五月），頁一〇——一一

關於孟子「比……者」的討論

本刊新一卷一期，刊載了陳舜政先生評論杜百勝先生所譯的孟子一文。楊蓮生（聯陞）先生看過之後，曾於去年十月三十日寫給我一封信，原文如下：

承惠國立中央圖書館館刊新一卷第一期一册，至爲感謝！新刊內容美富，注意書評提要及學林消息等，尤爲當務之急。海外讀之，彌覺感奮。書評三篇，均是出色之作。陳舜政先生「評杜百勝英譯孟子」，提及弟在哈佛亞洲學報（HJAS）第二十五卷所刊短評，至感。惟陳先生於弟評似未細讀。謂弟與 Arthur W. Hummel（漢名恒慕義）「他們兩位對此書雖都有微辭」云云，實欠精確。弟評中提及恒慕義在亞洲學報（CJAS）二十三卷之評介及德效騫（Homer H. Dubs）在美國東方學會會報（JAOS）八十三卷之評介。恒評稱譽備至，殊無微辭。德評認爲杜譯不可信賴，時有錯謬。但德氏所舉，其「中國」「萬鍾」兩條，皆杜氏不誤而德氏自誤（以中國爲中原，鍾爲酒鍾），弟已指出。弟又擇舉理雅各（James Legge）舊譯不誤而杜氏誤釋之例十數條（其中誤以嬖人臧倉爲女性，誤以

避堯之子避舜之子「子」字爲多數兩條，陳先生亦指出），並說明不多舉理雅各舊譯錯誤而杜氏沿誤之例，亦不討論較爲專門之問題如夏正周正（指秋陽秋毫、七八月之間旱等處）之類。自覺絃外之音，已甚明顯。陳先生認爲「未能暢所欲言」「未免有避重就輕之嫌」，是於拙文含蓄處，已有所體會，其中實不止於微辭也。

又陳評舉梁惠王上第五章「願比死者一洒之」，杜氏云：「我希望在我死之前，一舉而洗雪此恥。」認爲錯誤。實則杜氏不誤。此處以「比」字爲「爲」（代）乃朱子集註之說，焦循正義及一般西文譯孟子者從之。但此「比」字卽「且比化者」「比其反也」之比，謂在某時之前（英文 by 字亦有此用法），英國西門教授（Walter Simon）曾有專文論之，見倫敦大學東方及非洲學院院刊（BSOAS）十二卷第三、四分（一九四八年），文中舉證甚多。俞樾之羣經平議亦已解爲「及其未死」之時，日本安井息軒、服部宇之吉（漢文大系）孟子定本，亦用此解（西門先生亦以述及），似較舊說爲妥。

蓮生先生學識之淵博，和治學態度的認眞，是我所非常敬佩的。對於本刊此文的指正，我們更爲感激。關於恒慕義的「微辭」問題，經詢陳舜政先生，得悉恒慕義乃是德效騫之訛，一時記憶偶誤。編者當時也忽略了，未克校正；幸承楊先生指教，以免張冠李戴。謹鄭重致謝。關於楊先生的「絃外之音」，陳先生確已體會到了，所以有「避重就輕」之說；這點已由楊先生的慧眼識破。至於「願比死者一洒之」的比字，我個人則傾向於朱子的意見，以上三點，我在去年十一月十二日復函楊先生時，都曾簡單地說到。

接着又接到楊先生十一月二十九日的惠函，對於「比」字的解釋，再度表示一些高見；並願意將他前函論孟子的意見以及我的意見登在本刊。楊先生那封信的全文是：

中央圖書館館務似正發揚，而我兄遽有倦勤之意，殊覺驚愕。然弟對國內情形不甚了了，頗疑別有苦衷也。童敦三兄回國，想得良晤。大著「尚書釋義」嘉惠學材，如能增訂再版，自然更受歡迎。西方治經學及古文字學者絕少，高本漢幾乎是惟一例外。日本方面，則頗有肯努力之人，不可忽視也。中央圖書館徵稿，一時無以應命；無已，姑請將弟前函論杜百勝譯孟子之語，刊作補白如何？來示云：

「願比死者一洒之」之比，弟意頗贊同朱子之說。比有「代」義，見於方言；若釋「比死者」爲「未死之前」，則「者」字頗費解也。

弟意「比……者」，可以作一公式看。孟子尚有「且比化者，無使土親膚，於人心獨無恔乎！」朱注以爲「比猶爲也。」「化者，死者也。」弟則以爲「化」當指形體銷解，與死不盡同（先死而後化）。又此處以比爲代雖尚可通，若漢書王莽傳：「比客罷者，數起爲」，則此比字絕不可能解爲「代」（或「爲」）。若能細檢先秦兩漢之書，或尚可得類似之例。今日國內講讀孟子者尚多，此「比」字三見於孟子，其確義實需論定也。如我兄同意此解，只於前函「比其反也」之下再加「且比化者」（「比……者」可視爲一公式）數字卽可。否則可將尊論及弟答語附載以待其他學人之論定。如能引起一般學子對經典研究之興趣，則更所切望者也。

當接到楊先生此信時，我還沒有擺脫掉中央圖書館的職務；而館務冗雜，不但沒有時間寫文，也沒有時間查書。因而函告楊先生，等到交卸了館務之後，再把鄙見寫出來請教。現在館務已經交卸，雜事略少，謹此表示我個人的一點淺見。

先秦兩漢的書，我沒能遍查，僅查了十幾種索引，即：周易、尚書（今文）、詩經、周禮、禮記、左傳、論語、孟子、國語、荀子、墨子、呂覽、莊子、淮南子、史記等十五種。在這十五種書中，作「比……者」句型的，只有孟子中兩見，他書都沒有。漢代的文獻，我沒有多檢；除了楊先生所舉漢書王莽傳一例而外，還有沒有其他的例子，就不得而知了。

就上面的三個例子來看，王莽傳的「比客罷者」，是謂「及客人罷去之前」，其義確如楊先生所說。「且比化者」的比字，楊先生認爲「以比爲代」尚可通。至於「願比死者一洒之」的比，鄙意仍以解作「爲」或「代」爲佳。因爲孟子前文既說「東敗於齊，長子死焉。」所以這裏說：「願替（代、爲）死者一洗雪之。」「死者」，是指長子說。若如楊先生所述兪曲園、安井、西門等諸家之說，以爲梁惠王自謂「及未死之前一洗之」，在文義上說雖無不可；似究不如以死者指長子爲上有所承。何況下文就說：「如之何則可？」可見梁惠王是急於請孟子想出報仇的辦法來；似乎也無須說：「等到未死之前」這樣比較消極的話。

至於「且比化者」的比字，楊先生雖然以爲當作代解尚可通，但他也還是覺得講作及至的意思好一些；因而認爲化字應該解作「形體銷解，與死不盡同。」按：化字當作形體銷解講，在先秦的典籍中，似乎找不到例證。而當死字講，在莊子裏就有二例：一在大宗師篇，說：「子來有

病，喘喘然將死，其妻環而泣之。子犂往問之，曰：『叱避！無怛化！』」另一處在知北遊篇，說：「化而生，又化而死。」在漢初，化字也有當作死講的：除了焦氏孟子正義所引淮南子一例外，賈誼鵩鳥賦的「化爲異物」，化字也是死的意思。化字當作死講，在先秦和漢初，既是常見的用法；而當作形體銷解講，卻找不到證據。因此，我認爲孟子此處的化字，還是解作「死」比較妥當些。

不過，「且比化者」的比字，講作爲或代雖然可通；但我覺得它也可能是「庇」字的意思。哀公五年公羊傳「城比」的比字，經典釋文（卷二十一）說：「本又作庇，亦作芘。」莊子人間世「隱將芘其所藾」的芘字，經典釋文（卷二十六）說：「崔本作比，云：『芘也。』」水經溫水注：「越烽火至比景縣。……闞駰曰：『比讀蔭庇之庇。……』」（據戴校本）。可見比可以解作庇（庇芘同）。「比化者」，就是「庇護死者」；所以說：「無使土親膚。」這樣解釋，文義似乎較順暢些。

總之，我覺得比字的用法，是各有所當的；「比……者」，似乎不成爲一個公式；也不能以王莽傳的一「比」，約束孟子的二「比」。當然，這只是我個人主觀看法。還希望楊先生有以教我。

原載「國立中央圖書館館刊」，新一卷四期（民國五十七年四月），頁四一——四三

孟子的民本學說

一、前說

和孔子共同支配我國學術思想達二千餘年之久的亞聖孟子，他的生卒年月，雖然經過了許多人的考證，但直到今天，我們僅能知道個大概，而不能確切的知道他生於何年，卒於何年。孟子世譜，雖然說孟子生於周烈王四年己酉，卒於周赧王二十六年壬申，年八十四；孟氏譜更言之鑿鑿地說孟子生於周定王三十七年四月二日，卒於赧王二十六年一月十五日。但，這些說法，都是靠不住的。

據錢賓四（穆）先生的考證（見先秦諸子繫年考辨及孟子研究），我們知道孟子約生於周安王之世（西元前三八五年頃），約卒於周赧王之世（西元前三一二年以後）。當民國紀元前兩千二百餘年。

那時，正是「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」的戰國時代。「居仁由義」的孟

子，眼看着水深火熱中的百姓，自不能不動惻隱之心。於是，激發了他那以民爲本的政治思想。他携着他那「王道」的藍圖，遊說各國諸侯，希望着能够實現他的理想，而拯斯民於塗炭。但，當時那些惟利是圖的君主，那能採用他的主張呢？於是偉大的孟子，便終於徒託空言地而賫恨以歿了。

二、民本學說的基本原則——仁義

在孟子的開宗明義第一章裏，孟子對梁惠王說：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」仁義，是孟子思想的骨幹，是民本學說的基本原則。下面，且分兩點來說。

一、仁與義

孟子雖然受業於子思的門人（據史記說），承襲了孔子的學說；但孟子所謂仁，和孔子所謂仁，其涵義是不完全相同的。孔子所謂仁，是做人的最高準則；它包括了許多立身處世的美德，而歸結到「己欲立，而立人；己欲達，而達人。」孟子雖然也說「仁也者，人也」；雖然也深合「立人達人」的道理。但，從孟子七篇中的材料看來，他之所謂仁，只是「愛」的意思——愛自己的家族，愛家族以外而和自己有關的人，乃至於愛所有的人類。那麼，仁的終極目標，孔孟雖然一致；可是，孟子之仁的涵義，比起孔子之仁來，便窄狹得多了。所以，在論語裏，仁義二字，從來沒連用過；而在孟子裏，則「仁義」二字，常常連用。因爲仁的涵義既窄狹，便必得拿

義字來補充它，才能兩全其美。

「義者，事之宜也。」這是人們所共知共喻的解釋。但儒家固然有儒家的事之宜；而道家、墨家、法家……，又何嘗不各有其事之宜呢？所以必定仁義並稱，才能顯示出孟子之所謂義的特點。義的範圍，固然不止於仁；但在行政上，「仁」實是最重要的「事之宜」。而在立身處世方面，則義字又包括了各種儒家所認爲的美德。由此說來，孟子所謂仁義，實相當於孔子之所謂仁。

孔子只談仁，孟子則兼談仁義；這，在表面上好像有些不同，而他們的基本精神則是一致的。就消極方面來說，他們不肯「行一不義，殺一不辜」；在積極方面來說，他們要做到「己立立人，己達達人」。能够這樣去做，在精神上便得了最高的享受。這，完全是由衷的，自發的；不是勢迫的，利誘的。爲了達到居仁由義的目的，不但養成了「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的操守；進而更具有「捨生取義」的大勇。這種以仁義爲本的哲理，只要有人類，我想，是永遠不會磨滅的；這種行仁義的精神，只要有正義感的人，我想，沒有一個人不欽佩的。

二、仁義與利

一般人的印象，以爲孟子只談仁義而不談利。其實，孟子乃是以仁義爲先而以利爲後，並不是絕口不談利的。說到這裏，關於「王何必曰利」的「曰」字如何解釋，就有商酌的必要。

孟子對梁惠王說：「王何必曰利？亦有仁義而已矣」。「王何必曰利」的「曰」字，一般人

是把它當做「說」字講。我覺得這樣講法，和孟子意旨，並不相合。因爲如講作王何必說利，就是說根本不可以提到利。但孟子是認爲「有恆產者有恆心，無恆產者無恆心」的；是認爲到了「救死而恐不贍」的時候，就「無暇治禮義」的。他一再地提倡「五畝之宅，樹之以桑……」等安定人民生活的經濟政策；他反覆地咒駡着那些「使斯民飢而死」的當政之人。由這些情形看來，孟子能是絕口不談利嗎？

那麼，這個曰字，應當怎樣解釋呢？我以爲把它講做「號召」或「口號」，比較合適些。這個說法，在孟子裏就可以找到註腳。告子下有這樣一段記載：

宋牼將之楚，孟子遇於石丘。曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之；楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王，我將有所遇焉。」曰：「軻也，請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。」

「先生之號則不可」，意思是說先生標榜著利字的口號去勸人罷兵，是不可以的。把這一段和梁惠王的首章對看，就可以知道「王何必曰利」這句話，如果講作「王何必以利相號召」，或「王何必以利爲口號」，就比較適當些。因爲孟子的主張，是以仁義爲先，而不以利爲先；以仁義爲口號，作爲施政的準則，而不以利爲口號，作爲施政的準則。所以他說：「苟爲後義而先利，不奪不饜。」

利，用現今的話來說，就是「物質」。以利爲號召，就是唯利是圖，近似今日的唯物主義。

以仁義爲目標的人，決不肯爲了物質，而犧牲人命；以利爲目標的人，則樂得犧牲他人的性命，以增加自己的物質。仁義是「唯人」的，本着仁義去行，則大家相愛相讓，共存共榮；利是「唯物」的，依利而行，則大家相爭相殺，永無寧日。以我國幅員之廣，而能够普遍地養成了仁愛和平的民族性，這不能不說是儒家哲學的力量；而鬪爭、慘殺，造成了有史以來人類最大浩刼的，也就是奉行唯物主義必然的結果。

三、民本學說的內容

仁義既然是民本學說的基本原則，所以孟子對每一個國君，都是談仁政。施政的對象既然是民，所以孟子所謂仁政，是保民，是能與民同樂，是能尊重民意；更進而導致出民貴君輕的思想。保民的思想，雖然由來已久；而一切以民爲前提的民本思想，實從孟子才發揚光大的。

保民，是爲政者最起碼的條件。孟子七篇中，對於此義曾反覆地申說着。梁惠王篇，有這樣一段記載：

> 孟子對曰：「殺人以梃與刃，有以異乎？」（梁惠王）曰：「無以異也。」「以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」曰：「庖有肥肉，廐有肥馬，民有飢色，野有餓莩：此率獸而食人也。獸相食，且人惡之；爲民父母，行政不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也！……」

同篇齊桓晉文章，齊宣王問孟子：「德何如則可以王矣？」孟子便直截了當地對他說：「保民而

王，莫之能禦也。」

保民的第一要務，是使人民的生活能够安定，然後再申之以教育。關於這點，孟子一再地說：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。鷄豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。

這是孟子對於安定民生辦法所擬的一個方案。這方案，在我們今天看來，實在太簡陋了；但在孟子那個時代，卻是切實可行的。

民生安定了，進一步便要做到君民同樂。孟子對梁惠王引了詩經大雅靈臺之篇的幾句詩之後，而加以案語說：「古之人與民偕樂，故能樂也。」所以齊宣王雖然好今樂不好古樂，而孟子則認爲「今之樂猶古之樂」；其關鍵只在能否「與百姓同樂」。周文王之囿，方七十里，而民不以爲大者；據孟子的解釋，是以爲文王能够讓「芻蕘者往焉，雉兔者往焉」；能够「與民同之」。所以孟子說：

樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。

又說：

爲民上而不與民同樂者，亦非也。

君主如果想着與民同樂，便必尊重民意。在孟子七篇裏，關於這一點，發揮得非常透澈：

左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。……左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰國人殺之也。

由這段話裏，可知孟子認爲官吏之任免，應該取決於民意。兩千多年前，能够有這種思想，已經難能可貴了。然而，猶不止此。

當齊宣王（舊以爲齊湣王，此從錢穆先生說）討平了燕國之亂，而打算取燕國作爲齊國的屬地的時候，孟子告訴齊宣王說：

取之而燕民悅，則取之；古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悅，則勿取；古之人有行之者，文王是也。

這說明了國家行政權之誰屬，也要以民意爲依歸。這種思想，豈不很近似今日民主主義了嗎？

孟子的政治思想，既然一切以民爲本，於是，便很自然地產生了民貴君輕之說。他說：

民爲貴，社稷次之，君爲輕。

因爲民貴君輕，因爲一切以民爲本；所以像湯放桀、武王伐紂，他認爲是合理的革命，而不認爲是篡弑。梁惠王下有這樣一段記載：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸」？孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

在二千多年前的時代，他能有這種見解；在專制君主的面前，他能够這樣地侃侃而談。我們實在不能不驚歎孟子的偉大。

四、結語

孟子的民本學說，前文已經粗略地敍述了一個大概。總括起來，我覺得有以下幾點可說：

㈠民本學說的基本原則，是本乎仁義；而仁義是「唯人」的哲學。這種唯人的哲理，只要有人類，就永遠不會磨滅。

㈡在歐洲的古代，雅典曾經實行過所謂民主政治。但，那時雅典的人口，還有半數以上是奴隸，奴隸毫無政治權利可言。而且赤貧的人，也不能充任顯官要職。甚至公民的名籍，都是世襲的。這比起對民眾一視同仁的孟子的民本學說來，其「民主」的程度，還有一個相當遠的距離。

㈢孟子認爲「有恆產者有恆心，無恆產者無恆心」；認爲民眾到了「救死而恐不贍」的時候，就「無暇治禮義」。這和中山先生民生主義的道理，完全相合。而且，孟子一再地說「百畝之田」。他所謂百畝之田，是根據着井田制度來的。孟子是提倡井田制度的人；這辦法，實和民生主義平均地權的意旨相合。（在孟子的時代，自然無資本可節）。

從上面幾點看來，我們那能不驚歎孟子的偉大呢！

原載「幼獅月刊」二卷十二期（民國四十三年十二月），頁五——七

「性命古訓辨證」

傅斯年著　二十九年四月初版　商務印書館發行

線裝二册上册四十六
下册七十八葉　定價國幣貳元

是書爲中央研究院歷史語言研究所單刊之一。據作者自序，起草於二十五年之夏，脫稿於是年年尾。於二十七年，陸續付印。自付印至出版，前後幾近二年。甚矣，戰時出書之不易也。

按性理之學，以程朱爲正宗；其被淸儒攻擊者，亦以程朱爲甚。先是，戴東原有原善及孟子字義疏證兩書，欲據漢儒訓詁，以發程朱之覆。然戴氏自有其哲學立場，不過援漢人義訓，以爲己說作注脚，實非持平之論也。厥後，阮芸臺又有性命古訓之作，集詩書論孟中性命字，釋其意義，滙爲說解，以明宋儒理學家言，於古無徵。其方法視戴氏爲進步，而結論亦不免偏頗。傅氏此書，卽仿阮氏之例，而爲客觀之硏究者也。

書凡三卷。上卷釋字，凡周代金文各器，及詩書左傳國語論孟荀子呂氏春秋諸書中之及於性命字者，一一彙而釋之。明其演變，詳其音義。蓋專就文字方面，作綜合之研究者也。中卷爲釋義，具述先秦儒家性命說之來源、演成、及其變化，以荀卿爲殿。此專就義訓方面，作綜合之研究者也。下卷爲釋緒，凡二章：一爲漢代性之二元說，一爲理學之地位。前者明漢儒之說，亦自與先秦儒家不同。後者明程朱之學，固淵源有自，不盡可誣。是爲本書之總結，亦所以證戴阮二家之書之失也。

是書精處，在能以客觀之態度，據眞實之材料，以演化論之觀點，作歷史的研究。故其結論，多正確可據。如阮氏據書召誥「節性，惟日其邁，王敬作所，不可不敬德」之語，以發揮其「節性」之說。據詩大雅卷阿「俾爾彌爾性」之語，以抒其「彌性」之義。以爲性命說之起源，遠在西周。然就傅氏究之結果，知金文中有生字無性字：從而推定詩書中性字，皆後人傳寫之誤。且召誥「節性」一詞，據呂氏春秋重己篇，證知實爲「節生」。詩「彌性」一詞，以金文「彌厎生」「彌厥生」「彌生」諸習用語證之，知實爲祈求壽考之義。此由文字形義上推證舊說之誤，皆卓然不刊者也。

其次：傅氏推孔子性命說之來源，而逐步上溯至周初帝天之觀念，以明其來也有漸。下尋「性近習遠」說之演變，而證知孟子性善之說，實非孔子本旨；荀子性惡之論，乃轉與孔義爲近。此皆前儒所不能信，尤所不敢言者。尤奇者，漢人分性情爲二元，以性爲善，以情爲惡，實開宋人本原之性與氣質之性二層說之先河。戴氏以爲氣質之性不合於孟子之旨，固矣。而孟子字義疏

證，據許愼鄭玄之義爲說，殊不知許鄭性情二元之論，實去孟子更遠，而反與程朱二層性說爲近也。蓋程朱性理之學，乃合孟子韓愈以爲論，旁參漢晉性情之二元說，以求適合孔子「性近習遠」之旨。戴氏未能詳推其淵源流變，故立論不免矛盾。傅氏一一抉而明之，此一段公案，遂成定讞。是書一出，彼奉程朱爲圭臬者，可以張目；而佞漢攻宋者，亦可以默爾而息矣。

原載「圖書月刊」，一卷一期（民國三十年一月三十一日），頁一六——一七
以筆名「鵬」發表。

中華傳統的理想

一、引言

中華民族有數千年連緜不斷的文化；二千多年以來，更擁有大家共信而且共行的理想。這個傳統的理想，歷代以來，在思想方面，雖然也曾經攙雜過黃老思想、法家思想、陰陽五行思想，以及玄學、佛學、道學等成分；在行政方面，雖然也有過陽奉陰違的君主，以致沒有完全達成這個理想。但，這個理想，卻始終是人們追求的目標。在政府，根據這個理想的主旨，作為施政的準則；在民間，它鑄成了我們崇尚道義的民族性。這個傳統的理想，便是孔子的仁道學說。

二、孔子的仁道學說

被後人尊為「至聖」的孔子，是春秋晚年人（公元前五五一——四七九）。他絕頂聰明，懷着救世救民的大志。他博學好問，熟悉歷代的文獻。又曾周遊列國，深切地了解各國的政情；也

深切地了解一般民眾的性情。由於他博古而又通今，在政治制度方面，他主張採取夏商周三代的優點；而最好的，他認爲是西周盛時的制度。在古人方面，他最佩服的，是西元前十一世紀和十世紀之際的一位偉大人物——周公。周公輔佐周武王伐滅了暴虐的商紂，又輔佐周成王滅掉了商紂的餘孽——武庚。然後制定了建國的重要法規，以及人與人之間相處的經常道理。這些，都是孔子所衷心讚佩的。由於他對周公的仰慕，所以他常常夢見周公。後來，有一個時期沒再夢見周公，孔子曾歎息着說：

> 甚矣，吾衰也！久矣吾不復夢見周公！[1]

可見他對於周公仰慕的深情。因而，他的思想，很多地方是承襲了周公。他自己雖然說：「述而不作。」[2]但，實際上他雖然承襲了前人的思想，卻又加以發揚、創新，成爲系統地、一貫地學說。所以孟子讚揚他，說他是「集大成」[3]。他所以集諸聖之大成的，便是他的仁道學說。

仁，是孔子的中心理想。但在孔子以前，仁，不但不是涵蓋一切美德的德目；甚至這個字，都很少見。殷代的甲骨文裏沒出現過這個字，春秋以前的金文裏沒出現過，周易卦辭和爻辭裏沒出現過。尚書中西周和東周初年的各篇裏沒出現過。詩經雅、頌兩部分裏也沒出現過。詩經中的鄭風叔于田和齊風中的盧令（都是春秋時代的作品），各出現了一個仁字；但這兩處的仁字，都

1 見論語述而篇。
2 同上。
3 見孟子萬章下。

是讚美打獵的人，其意義顯然和孔子所謂的仁不同。尙書金縢篇有一個仁字，其意義和孔子所謂仁有點相近；但金縢這篇書，顯然是戰國時人的述古之作。由此看來，把仁字作爲一切美德的「元素」，無疑的是創始於孔子。

孔子不談玄妙的理論，他只針對着立身處世等切身的問題，發表平實可行的意見。他的仁道學說，是完全以「人」爲對象的。他希望個人怎樣才能成爲一個好人；家屬、親戚、朋友、鄰人，怎樣才能互相親睦；對於國人、乃至所有的人類，怎樣才能和平共存？因而，他創立了這個「仁」字，作爲立身處世乃至施政的基本原則。仁，在論語裏，幾乎包括了所有的美德。換句話說，仁是一切美德的元素。仁的本義是愛，愛敬父母叫做孝，愛護子女叫做慈，愛敬兄長叫做弟，愛護弟輩叫做友。推而至於愛護所有的人類，所以他說：「汎愛衆」[4]。又說：「己欲立，而立人；己欲達，而達人。」[5] 這種仁道理想，很像基督教的教義。但孔子完全以學理來教導人，而不以神權來警戒人；這是二者之不同處。

爲了達成上述的理想，孔子提出了忠恕二字。忠，是盡到自己的心力。能做到孝慈友弟……，乃至對社會、對國家盡到自己的責任，都叫做忠。但，很多人們，自私之心較重；往往爲了自己的利益，而損害他人的利益；或者爲了自己的尊嚴，而損害了別人的尊嚴。這是實行仁道理想的重大障碍。因此，孔子再強調一個恕字。恕，是「己所不欲，勿施於人」[6]。因而要「躬自厚而

4 見論語學而篇。
5 見論語雍也篇。
6 見論語衛靈公篇。

薄責於人」[7]；要能禮讓。能夠這樣，便不至於損害別人的人格和權利。那麼，人與人之間，就不容易發生爭執，更不至於鬥毆殘殺了。

在施政方面，孔子認爲「不患寡而患不均」[8]；他強調讓民眾足食。他主張官吏們應該以善道來教導民眾，以自己的高尚品德來感化民眾；而不主張用刑罰來威脅民眾，更反對殘殺。這些意見，都是以仁道爲基本的。

三、仁道理想在中國歷代

孔子主張「有教無類」[9]，是第一個提倡平民教育的人。他教導過的學生有三千多個，其中傑出的人才有七十多位。這些傑出的人士，有的在各國作官吏，有的教授門徒。由於私家教學之風既開，儒家以外的其他學派，也招收門徒，傳授他們的學識。因而促成了戰國時代百家爭鳴的現象，在中國學術史上，佔了最光輝燦爛的一頁。

儒家到戰國時代，雖然分成了八派[10]。他們的意見，或有枝節的差異；但對於孔子學說的基本原則，是沒有改變的。其中最能發揚孔子學說，對後世影響最大的是孟子（約公元前三八五——三一二），他遊說各國的諸侯，勸他們行仁政；他提倡井田制度，以平均地權；他主張「民

7 同上。
8 見論語季氏篇。
9 見論語衛靈公篇。
10 見韓非子顯學篇。

貴君輕」[11]以尊重民權。這些都是根據孔子學說推衍出來的。在二千多年以前有這些開明的意見，可說是難能可貴了。

戰國時代，傳述孔子學說的人雖然很多，但儒家並沒能獨佔優勢。相反地，到了秦始皇統一天下之後，焚詩書、坑儒士，儒家的經典，幾乎完全絕滅。西漢初年，漢高祖很不喜歡人對他稱說詩書；文、景之世，皇帝、皇后和一些大臣們，都喜歡黃老之學。直到武帝時代，才罷黜百家，獨尊孔子。從此以後，儒家的經典，歷代都把它們作爲國定教本，直到清末，達二千餘年之久。反對孔子學說的，只有極少數的皇帝和竊據一方的流寇；而他們都無法得到民衆的支持，不久便失掉了權勢（詳後文）。

儒家的經典，在早期，除了論語之外，最重要的是詩、書、易、禮、春秋五經。南宋以後，又把孟子和禮記中的兩篇——大學、中庸——與論語合在一起，叫做四書。這些經書，歷代的君主，都把它們列爲國定教本，即使五胡十六國時代一些非漢族的君主，以及後來入主中國的元、清兩代，也都提倡經學，尊崇孔子。二千多年以來，造成了牢不可破的風氣。政府的官吏，如果違背了孔子的學說，便被正人君子所抨擊；一般民衆，如有人違背了孔子的學說，便被大多數的人士所唾棄。民國以來，政府雖然不再以五經作爲國定的必修課本；但讀論語和孟子的人，還是很多。五四運動以後，雖然也有人喊着「打倒孔家店」[12]；但深植人心的孔孟學說，依然沒有動

11 見孟子盡心下。
12 見吳虞文錄。

搖。

翻開中國的歷史來看，反對孔子學說最激烈的，第一個是秦始皇。他卽位的第二十六年，併吞了六國，統一天下。國勢之盛，眞是無與倫比。八年之後（始皇三十四年），採納了李斯等的建議，「敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之；有敢偶語詩書者，棄市。」[13]次年，有「犯禁者四百六十餘人」，「皆阬之咸陽」。二年（始皇三十七年）之後，始皇死了。他的兒子胡亥繼承了帝位。不到二年，就被趙高殺死。接着子嬰繼位，僅僅四十六天，便投降了以平民起兵的劉邦。從焚書坑儒到亡國，只有短短的五年。

另一個是以流寇而竊據一方的張獻忠。他沒讀過儒家的經典，當然他不了解孔子的仁道學說。他只知道以殺戮來取得政權，並且以殺戮來維護政權。據蜀碧所載，四川人被他殺死的達一億七千萬之多。由於他以殺人的多少，作爲立功的條件，上述的數字，必然有很多是虛報的。但四川人被他殺掉了大半，當是事實。他殺人的方法很多，單是剝皮的方法，就有二十三種。他不但隨時會殺掉他親密的戰友，甚至他的愛妾，他的兒子，也會無故被他殺死。他佔據成都，自稱大西國王。但不過兩年，便被殺而亡國。

仁道學說，是本乎人性的。違背人性的政權，就不可能長久。以上所舉，是兩個很顯明的例子。這道理孟子早就說過了：

天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社祠[14]。

13　見史記秦始皇本紀。
14　見孟子離婁上。

四、仁道學說與三民主義

記載孔、孟學說的重要著作，是論語和孟子兩部書。這兩部書，是孔子和孟子的弟子們，記錄師生問答的話語、以及孔孟與其他人士問答的話語。論語裏還記載了一些孔子歿後的資料。這些隨時問答的記錄，自然和有系統有條理的著作不同。大致說來，在這兩部書裏，談論品德修養的資料較多；在施政方面，雖然有些片段的記載，但只是原則性的理論較多，談到施行具體辦法的甚少。二千多年以來，由於時勢的變遷，施政的人不能不因時制宜，因地制宜；但是以仁道爲主的施政原則，則是千古不變的。

從孔子的時代到清代末年，中國都是農業社會，也都是君主專制政體。行政的具體措施，各代雖不盡同；然從大體上說，差距還不太大。但從清末以後，海運大開，社會發生劇烈的變化，過去的政治制度，過去的一些行政措施，已經不能再適應那新的局勢；到民國初年，於是就有些激烈的人們，「不揣其本，而齊其末」，把這不能適應新潮流的現象歸咎於孔子，以致有人喊出打倒孔家店的口號。

事實上，政治制度，行政措施，雖然隨着時代變化；而二千多年來理想的主旨——卽孔子的仁道學說，是不可能，也絕不必要改變的。爲了保持傳統思想的精義，而又適應新的潮流，於是國父孫中山先生，創立了三民主義。

三民主義的民族主義，雖然範圍很廣；但究其根本，實從孝弟二字推衍而來。有子說：「孝

弟為仁之本。」[15] 故民族主義本於仁道，自不待言。所以民族主義提倡恢復固有道德。民族主義中所列舉的固有道德，雖有八種；而歸根究柢，實際上都直接或間接地和仁愛二字有關。這在前文裏已有說明。

在中國古代文獻裏，雖然沒見到「民權」這個詞彙。但，重視民衆的人權、重視民衆的輿論，卻是歷代聖哲所提倡的。早在西周初年，周公便主張君主不要干涉司法[16]。他又認為，如果民衆怨恨君主、詛罵君主，君主應該檢點自己。如果是自己錯了，就應該認錯，而不應該對民衆發怒[17]。周厲王暴虐，管制言論；召穆公勸他說：「妨民之口，甚於防川。」[18] 孔子、孟子，都都盛讚堯舜禪讓制度，孟子更強調，能得到民衆擁戴的，才可以做天子[19]。所以孟子主張民貴君輕；進而認為大臣的任免，也應該得到民衆的同意[20]。以上這些言論，早的在西元前十世紀，最晚的也在西元前四世紀。可見重視民權的觀念，在中國淵源甚古。到了中山先生，繼承了這些觀念，更參考了各國的制度，創立了政權和治權劃分的原則，制定了五權制度，完成了他的民權學說。

15 見論語學而篇。
16 見尚書立政篇。
17 見尚書無逸篇。
18 見國語周語上。
19 見孟子萬章上。
20 見孟子梁惠王下。

民生主義，是本於孔子「不患寡而患不均」的原則，以平均地權、節制資本兩種和平的辦法，不鬪爭、不殘殺，而達到均富的目的。前面說過，孟子所提倡的井田制度，實際上就是平均地權。不過，那時工商業還不發達。自然談不到節制資本。到了民國初年，很多國家已進入工業社會，爲了避免豪富與奇窮的差異。中山先生才適時地提出了節制資本的辦法。這兩種辦法的制定，其主旨顯然地是淵源於孔孟學說，而以仁道爲基礎的。

中山先生自己說，他的學說是繼承了堯舜禹湯文武周公孔子一脈相傳的道統，並參酌世界的潮流，再加上他個人的創見而完成的。所繼承的一貫道統，是仁道學說；參酌世界潮流以及個人的創見所制定的，是達到仁道理想的具體辦法。所以他的三民主義，是以愛人爲主旨，爲了人而支配物質，所以用和平的手段，達到人們共存共榮，世界大同的目的。共產主義的學說，則是以物質爲主，人們要受物質的支配，因而主張鬪爭，肆行殘殺；人與人之間，只有恨、沒有愛。這是和三民主義最大的不同處。

五、結語

求生是一切生物的本性，人類自不必說。爲了自己的生存而殘殺同類，在獸類中也是少見的。人爲萬物之靈，更具有不忍人之心。這點，在孟子一書裏已經說得很淸楚[21]。可知互愛互助，乃是人類的本性。在常人，除了自己求生之外，首先顧及到的是自己的家屬，因爲他們是和

21　見孟子公孫丑上。

自己關係最密切的人。所以有子說：「孝弟爲仁之本。」然後把愛心推展出去，及於親戚、朋友、鄰人……，以至於所有的人類，使大家共存共榮，這就是二千多年來中華傳統的理想。這以仁道爲主旨的理想，在施行起來，雖然由於時勢的變遷，而有各種不同的措施；但這一原則，一直沒有改變。

筆者相信，這個本乎人性的仁道理想，也是絕大多數的人共同的理想。至於那些爲了爭利奪權，而互相鬬爭殘殺的人，乃是由於利慾之心所矇蔽，以致失掉本性了。

原載「中美理想比較研究會議論文集」（臺北市，中央研究院美國文化研究所，民國六十九年），頁三九——四四

明夷待訪錄論君權

明夷待訪錄——黃梨洲的這一部名著，是作成在滿清康熙癸卯之歲（康熙二年；西元一六六三年）。屈指算來，到現在已經二百九十三年。當這部名著脫稿之日，以提倡民權而名震世界的孟德斯鳩（一六八九——一七五五）和盧梭（一七一二——一七七八），都還沒有出世。而明夷待訪錄中的原君、原臣、原法、置相、學校等篇，對於君權的看法，和所闡發的民本理論，使後於黃梨洲將近三百年，而且生長在民主時代的我們看了，還幾乎爲之舌撟而不能下。黃梨洲生在君主專制鼎盛的時代，而且是蓄意復國的明遺民。因此，我們不但驚佩他那卓越的見解，還不能不驚佩他那敢於發表這些言論的勇氣。而在異族入主中原不久的時代，竟能讓這些言論傳布，我們甚至於不能不驚佩滿清君主的雅量。因爲，在民主時代的今日，在自稱言論自由的鐵幕國家，如果有這樣不對政府口胃的言論出現，恐怕不但是火其書，其人也必然地就要馬上失踪了。

本來，民本學說，是我們古聖先賢一貫的主張；而且，「民爲貴，社稷次之，君爲輕」這樣使君主們最不愛聽的口號，也早在二千多年以前，由孟子喊出來了。可惜的是，關於愛民的言

論，雖然各代常見；而敢於說「君輕」的，秦漢而後，就稀如星鳳了。明夷待訪錄，雖然沒有「君輕」的字樣；但它發揮「君輕」的意思，眞可以說是淋漓盡致。原君篇說：

有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利爲利，而使天下受其利；不以一己之害爲害，而使天下釋其害：此其人之勤勞，必千萬於天下之人、夫以千萬倍之勤勞，而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，量而不欲入者，許由、務光是也；入而又去之者，堯、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。豈古之人有所異哉？好逸惡勞，亦猶夫人之情也。後之爲人君者不然，以爲天下利害之權，皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人，不敢自私，不敢自利；以我之大私，爲天下之公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。漢高帝所謂：「某業所就孰與仲多」者，其逐利之情，不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主、君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然；曰：「我固爲子孫創業也。」其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然；曰：「此我產業之花息也。」然則，天下之大害者，君而已矣！向使無君，人各得自利也，人各得自私也。嗚呼！豈設君之道，固如是乎！

這段話是論立君的原則。「以天下爲主，君爲客」，正是孟子所謂「民貴君輕」的意思。用現代

流行的話來說，就是民眾至上；而君主不過是民眾的公僕。基於這一觀點，所以他痛斥自私自利，而不爲民眾謀利除害之君。「屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然！」「敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然！」這些話說得多麼激昂慷慨！現在若干所謂民主國家，它們榨取民眾的利益，除了博取首領的產業，和供奉首領的淫樂之外；還須博取與首領同黨之人的產業，供奉與首領同黨之人的淫樂。因而，肝腦之被屠毒者，自然更甚；子女之被迫離散者，也自然更多。如果黃梨洲遲生三百年，他眼看着今日若干所謂民主國家的現象，不知道將要作何感想哩！

天子既然是公僕，黃梨洲認爲他——天子，和其他官吏的性質一樣；他只是最高級的官吏，而不應該是超出於官吏之外的特殊階級。置相篇說：

> 原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之。是官者，分身之君也。……蓋自外而言之，天子之去公。猶公侯伯子男之遞相去。自內而言之，君之去卿，猶卿大夫士之遞相去。非獨至於天子，遂截然無等級也。……古者君之待臣也，臣拜，君必答拜。秦漢以後，廢而不講；然丞相進，天子御座爲起，在輿爲下。宰相既罷，天子更無與爲禮者矣。遂謂百官之設，所以事我。能事我者，我賢之：不能事我者，我否之。設官之意旣訛，尚能得作君之意乎？

這眞是一針見血之論。旣然大家都是公僕，都是爲了民眾，因而，君主的措施，如果是有意的損傷了民眾的利益，臣們固然不應該曲從他；就是君主眞的爲民眾打算，而一時的見解不到家，因

而發出亂命，臣們也應該諫諍他。倘若在天子面前只會說 Ok，只會說 Yes，則不單是「賊其民」，而且是「賊其君」；這種阿諛之臣，是我國歷代的正人君子所不齒的。至於伺察天子顏色，專門希意承旨，只顧蒙蔽着那一個人，讓他糊裏糊塗的舒服，而不顧民眾疾苦的大臣，更爲正人君子所唾棄。關於這點，明夷待訪錄中，也有嚴正的議論，原臣篇說：

> 有人焉，視于無形，聽于無聲，以事其君，可謂之臣乎？曰：否。殺其身以事其君，可謂之臣乎？曰：否。夫視于無形、聽于無聲，資于事父也；殺其身者，無私之極則也：而猶不足以當之。則臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以羣工。故我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。君以天下萬民起見，非其道，卽君以形聲強我，未之敢從也；況于無形無聲乎？非其道，卽立身於其朝，未之敢許也；況于殺其身乎？不然，而以君之一身一姓起見，君有無形無聲之嗜慾，吾從而視之聽之，此宦官宮妾之心也。君爲己死、而爲己亡。吾從而死之亡之，此其私暱者之事也、是乃臣不臣之辨也。……嗟乎！後世驕君自恣，不以天下萬民事事。其所求乎草野者，不過欲得奔走服役之人。乃使草野之應於上者，亦不出夫奔走服役。……蹄之僕妾之間，而以爲當然。

這些議論，眞是諂佞之徒的當頭棒喝。孟子論人臣，說：「惟大人爲能格君心之非」。論貴戚之卿，則說：「君有大過則諫，反覆之而不聽則易位。」所以他批評公孫衍、張儀——那些專門迎合君主心理的傢伙，說：「以順爲正者」，是「妾婦之道」：而不是大丈夫。黃梨洲這些透闢的

議論，眞可以說是得了孟子的心傳。現代有些自稱爲民主國家的高級官吏們，大都還是俯首帖耳，伈伈晛晛地去迎合元首的意旨。他們如果讀了黃梨洲這些議論，怎能不俯首至地、愧汗如雨呢！

黃梨洲認爲：天子不應該把人臣視作僕妾，而以他們爲奔走服役之人；卽使對於太學生們，天子也應該儘量採取他們的淸議，而不應當控制他們。明夷待訪錄的學校篇說：

學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也；必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。……蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣。天子之所是未必是，天子之所非未必非。天子亦遂不敢自爲非、是，而公其非、是於學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。

爲了證實他這理論的正確，他舉了歷史上人所共知的兩個例子：

東漢太學三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊奸邪，懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。

他痛論後世的學校說：

三代以下，天下之是非，一出於朝廷。天子榮之，則羣趨以爲是；天子辱之，則羣擿以爲非。……而其所謂學校者，科舉囂爭、富貴熏心，亦遂以朝廷之勢利，一變其本領。而士之有才能學術者，且往往自拔於草野之間，於學校初無與也。……於是學校變而爲書院；

有所非也，則朝廷必以爲是而榮之；有所是也，則朝廷必以爲非而辱之。僞學之禁，書院之毀，必欲以朝廷之權與之爭勝。其不仕者有刑，曰：此率天下士大夫而背朝廷者也！

這些話語，是多麼激昂，多麼沉痛！然而黃梨洲又怎麼夢想到，在這篇文章作成了三百年之後的民主時代，還有的學校，要在每天早晨，由老師率領着學生三呼「××萬歲」呢！

論語裏記載魯定公問孔子：「一言而喪邦有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也！人之言曰：『予無樂乎爲君，惟其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎！」後世的驕君，都專門在「惟其言而莫予違」的方面致力；而諂佞之臣，也就競以唯唯諾諾爲務。「千人之諾諾，不如一士之諤諤。武王諤諤以昌，殷紂墨墨以亡。」這是趙良說商鞅的話；也是稍有歷史知識的人所共知共喻的道理。然而歷代的驕君和佞臣們，卻偏偏地「樂其所以亡者」。無怪乎黃梨洲爲之大聲疾呼了。

總觀明夷待訪錄所表現的政治思想，大都是淵源於孟子，而又加以發揚光大的。寫到這裏，我越發覺得我們中國古代的文化光明燦爛，也越發覺得我們的先哲偉大。

原載「民主評論」，七卷十七期（民國四十五年九月五日），頁二——三

周初的刑法思想

遠在民國紀元前的三千年左右——西周的初年，我國執政者的刑法思想，已經相當開明。他們不但能基於保民的原則，而主張慎刑；他們甚至於提出了君主不干涉司法的意見。這，在三千年後的今日看來，實在太平常了；而在西周初年，居然產生了這種思想，眞是值得大書而特書的。撫今追昔，我們又怎能不發思古之幽情呢？

一、周初已有刑書

西周初年，我國已經有了刑書。逸周書的嘗麥篇，有這樣的記載：

維四年孟夏，王（成王）初祈禱於宗廟，乃嘗麥於大祖。王命大正正刑書。……太史筴刑書九篇，以升，授大正。

朱右曾的逸周書集訓校釋說：

刑書九篇，蓋卽春秋傳之九刑。

按：春秋文公十八年左傳，載魯太史克對宣公的話，說：

先君周公制周禮曰：「則以觀德（杜註：「則，法也。」），德以處事，事以度功，功以食民。」作誓命曰：「毀則爲賊，掩賊爲藏，竊賄爲盜，盜器爲姦，主藏之名，賴姦之用，爲大凶德：有常無赦。」在九刑不忘。

拿左傳的話和逸周書的話對照，知道朱右曾的說法是可信的。但，逸周書的嘗麥篇，不是西周初年的作品（文辭既不像大誥、康誥等周初書的古奧；又有黃帝、九州等詞，可見。）；左傳的著成，已到戰國時代。因而，單憑兩個證據，也許不能夠確實地證明、周初已有刑書。但尙書呂刑篇，又有：「哀敬折獄，明啟刑書胥占」的記載。經生們說呂刑是周穆王時的書，似乎可信。呂刑的前文既說：「墨罰之屬千，劓罰之屬千，剕罰之屬五百，宮罰之屬三百，大辟之罰、其屬二百。」從這情形看來，那時必定已有刑法的條文。下文又說「明啟刑書胥占。」可知那時的確已有刑書。周穆王的時代，離周初不遠。（晉書束皙傳述竹書紀年說：「自周受命，至穆王百年。」）那麼，周初有刑書九篇之說，照理講，應該是沒有多大問題的。

二、保民和愼刑

周初的執政者，已經充滿了保民、愛民的意識。東周以來，關於周初那些仁政的傳說，姑且不談。但就尙書中所載的幾篇確實可信爲周初之書的材料來看，已足以證明周初執政者的確具有「視民如傷」的風度。康誥篇記述周武王告誡康叔的話說（康誥是武王誥康叔的書，我在尙書釋

義中有說。）：

往敷求於殷先哲王，用保乂民。……別求聞由古先哲王，用康保民。

又說：

若有疾，惟民其畢棄咎。若保赤子，惟民其康乂。

武王告康叔的梓材篇也說：

王啓監，厥亂（治）爲民。曰：無胥戕，無胥虐，至於敬（與鰥通）寡，至於屬婦，合由以容。

在無逸裏，周公引述祖甲的故事戒成王（或武王）說：

其在祖甲，不義惟王，舊爲小人。作其即位，爰知小人（小民）之依（隱痛）。能惠保於庶民不敢侮鰥寡。

從這些話裏，我們可以看出來：在西周初年，君王和輔政的大臣，確已知道保民是爲政的要務。因爲這樣，他們對於施行刑罰的時候，就格外的審愼。康誥說：

惟乃丕顯考文王，克明德愼罰；不敢侮鰥寡。庸庸、祇祇、威威、顯民。

又說：

非汝封刑人殺人，無或刑人殺人。非汝封又曰劓刵人，無或劓刵人。

又說：

要（幽）囚，服念五六日，至於旬時，丕蔽（斷）要囚。

呂刑篇中，關於愼刑一點，說得更爲深切而具體：

王曰：「吁！來！有邦有土（謂有邦有土的諸侯）。告爾祥刑：在今爾安百姓，何擇、非人？何敬、非刑？何度、非及（及，史記引作宜。）？兩造具備，師聽五辭。五辭簡孚（檢，核也。孚，驗也。吳汝綸尚書故說），正於五刑；五刑不簡，正於五罰；五罰不服，正於五過。五過之疵，惟官（挾威勢）、惟反（報恩怨）、惟內（走內線）、惟貨（行賄賂）、惟來（干謁），其罪惟鈞（鈞，等也。）其審克之！五刑之疑有赦，五罰之疑有赦，其審克之！簡孚有衆，惟貌（貌，史記引作訊。）有稽（有，猶以也。），無簡不聽，具嚴天威。……」

上下比罪，無僭亂辭，勿用不行（不行，謂已廢之法）惟察惟法，其審克（核）之！上刑適輕下服，下刑適重上服，輕重諸罰有權。刑罰世輕世重，惟齊非齊，有倫有要，罰懲非死，人極於病，非佞（謂佞人）折獄，惟良（惟善人）折獄，罔非在中（中正也）。察辭於差，非從惟從。哀敬（與矜通）折獄，早啓刑書胥占，咸庶中正。其刑其罰，其審克之。

那時的人，對於刑罰，愼重到這樣程度！和我們現代公正的法官比起來，似乎也沒有什麼愧色。

不特此也；他們已經覺察到：如果濫用刑罰，必然會引起內亂，以至於亡國。周公以成王之命，告誡各國諸侯，而引述夏代的例子說（見多方）：

（有夏）厥圖（鄙棄）帝之命，不克，開於民之麗（法網）；乃大降罰（謂天降罰）。崇（重）亂有夏，因甲（狎也；習也。）於內亂。不克靈（善）承（保）於旅（衆），罔丕

惟進之恭，洪舒（荼）於民。……天惟時求民主，乃大降顯休命于湯，刑殄有夏。

這段話語，雖然夾雜着天道意識；但在三千年前的人，能有這種高見，已經值得我們擊節歎賞了。

三、周初刑法一斑

從上文所引的呂刑之文，我們知道周初的法條，是五刑之屬，共有三千。而五刑的名目，是墨（黥）、劓（割鼻）、剕（刖足）、宮、大辟（死刑）五種。可是，這五種刑罰都是施給犯了什麼罪過的人，我們就沒有可靠的材料能够知道得較爲詳悉；只有從康誥、酒誥等篇中，知道一鱗半爪而已。

周初的刑法，有些是承襲殷人的。康誥說：「外事，汝陳時臬司（宣示此法律），師茲殷罰有倫（取法於殷人刑罰之合理者）。」又說：「汝（康叔）陳時臬事，罰蔽（斷之以）殷彝（法）；用其義刑義殺，勿庸以次（次，荀子宥坐篇引作卽，就也。）汝封。」這都是很明顯的證據。

由那些一鱗半爪的材料看來，我們知道周初的刑罰，已經是對預謀的罪犯者加以重刑，而對過失犯罪者則從寬懲處。康誥說：

王曰：「嗚呼！封。敬明乃罰。人有小罪非眚（過錯），乃惟終（永不改過）；自作不典（法），式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪非終（能悔改其過），乃惟眚災適爾（

> 因過誤而致災害，適然如此。）既道極厥辜（既加以應得懲處），時乃不可殺。」

對於有心犯罪而又不肯改過的犯人，則處以極刑；對於過失犯罪而又肯改過的犯人，則僅處以應得之罪而不殺掉他。這已很合於現代的刑法精神。

除了怙惡不悛的人，要處以死刑之外；還有攔路搶刼的強盜，也是有殺無赦的。康誥說：

> 凡民自得罪，寇攘姦宄，殺越（隕）人于貨，暋（勉力）不畏死：罔弗憝。

孟子曾引述了這段話，憝作譈；「罔弗」上還有「凡民」二字。孟子解釋「凡民罔弗譈」說：「是不待教而誅者也。」孟子是用「誅」字來解釋「譈」字；所以趙岐的孟子注，說：「譈，殺也。」那麼，攔路搶刼而又致人於死的凶犯，是人盡可誅、格殺勿論的。

使人奇怪的是，還有「律無專條」，而卻見於政令的「不孝不友」之刑。這，也見於康誥之篇：

> 王曰：「封！元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪；天惟與我民彝大泯亂；曰：乃其速由文王作罰。刑茲無赦。」

「不于我政人得罪」，即是站在官府的立場來說，並沒什麼罪過可言。也就可以知道是律無明文。但在武王看來，卻是「元惡大憝」。武王又特別說明：要用文王所作的懲罰辦法，來懲治這些不孝、不慈、不友之人；那麼，這大概是文王所留傳下來的不成文的習慣法了。只是尊祖敬宗的殷人，似乎也沒有懲治不孝不友的法條（如果有的話，一定會被周人看作「義刑義殺」而列入

刑書；必不致「不於我政人得罪」了。）；而周初的君主，卻看得那麼嚴重。「郁郁乎文哉！吾從周。」孔子所以把孝弟看作爲仁之本」，眞是淵源有自了。

至於懲治官吏的刑罰，康誥也曾說到：

> 不率大戛，矧惟外庶子訓人、惟厥正人、越小臣、諸節，乃別播敷，造民大譽，弗念弗庸，瘝厥君；時乃引惡，惟朕憝。已，汝乃其速由茲義（善）率（律）殺。

可見官吏最不可原諒的罪過，是歪曲政府的法令而另變花樣，以造成他個人在民眾間的榮譽（這自然是有儲蓄個人的政治資本之嫌）；以及不顧念公事，不肯勸勉，以至於使他的君長疾痛。這樣，是應該處以死刑的。

尤其使人詫異的，是酒禁的嚴厲。如果有一羣酒徒狂飲，而這羣酒徒又是周人；那麼，他們便有性命的危險。酒誥說：

> 王曰：「封！……厥或誥曰：『羣飲。』汝勿佚（縱放）盡執拘以歸於周，予其殺。又惟殷之迪諸臣、惟工，乃湎於酒，勿庸殺之，惟姑教之有斯明享。乃不用我教辭，惟我一人弗恤，弗蠲乃事，時同于殺。」

同樣犯的羣飲之罪，在周人則處以死刑，在殷人就受到寬恕——要等到教之不改然後才殺掉他們。單從「酒刑」這一點來看，也就可以想見周初對於殷頑善用懷柔政策了。

周初刑法之見於最可靠的史料者，略如上述。至於後世關於周初刑法的傳說，因爲沒有更確切的史料爲之佐證，這裏就不再談及了。

四、君王不干涉司法

遠在距今三千年左右的西周初年，我們那多才多藝的周公，就提出了君主不要干涉司法的意見。這話乍一說起，幾乎使人難於置信；然而，卻有千眞萬確的史實擺在這裏。

尙書中的立政之篇，開頭說：「周公若曰：『拜手稽首，告嗣天子王矣。』」由於後文屢稱文王、武王，又有「予旦已受（前）人之徽言咸告」的話，可知此周公必定是周公旦，而此嗣王必定是周成王。又因爲本篇的文辭古奧，和大誥、康誥、酒誥等篇相似；可知其著成的時代，必當在西周初年；也就是說，它是西周初年的直接史料。本篇記載着周公告誡成王的話說：

> 文王罔攸兼于庶言：庶獄、庶愼，惟有司之牧夫，是訓用違；庶獄、庶愼，文王罔敢知於茲。亦越武王，率惟敉功，不敢替厥義德；率惟謀從容德，以竝受此丕丕基。

譯成現代的話語，就是說：「文王並不兼顧衆訊獄之事（言和訊通，周易師卦六五爻辭「利執言」，執言就是詩經小雅曾經兩見的「執訊」。）衆訊獄之事（愼和訊通，于省吾有說。），案情的是非（訓通順，順從就是認爲「是」。違，是認爲「不是」的。），只憑主管其事的官吏決斷。衆訊獄之事，文王是不敢過問的。到了武王，爲了完成文王的事功，不敢廢棄文王的法教（義德作法教解，是依照吳汝綸尙書故的說法。若作「善德」解，也可以講得通。）；他只圖謀着遵照文王睿智（容，當作睿，就是睿字；尙書故有說。）的行爲，因而共同地承受了這樣大的基業。」

這是敍述文王和武王不干涉司法的例子。然後周公又正面的告誡成王說：

嗚呼！孺子王矣！……相我受民，和我庶獄、庶慎。時則勿有間之，自一話一言。我則末惟成德之彥，以乂我受民。

這就是說：「噯呀！你這年青人現在做皇帝了！……要正視（相）我們所受之於老天的民眾（本王國維說），使我們眾訊獄之事都適當。對於這些訊獄之事可不要代替官吏們去治理，乃至於一句話之微也不要多管。那麼，我們終於會有品德高尙的美士，來治理我們所受於天的人民。」

周公這些話，已經够明切的了；但，他還不憚再三的說：

嗚呼！予旦以受人之徽言咸告。孺子王矣！繼自今，文子文孫，其勿誤於庶獄、庶慎；惟正是乂之。

受人的受字，漢石經作前。徽言，是善美之言。咸，當讀作箴。誤，尙書故以爲當讀爲虞，卽顧慮；也就是干預的意思。正，是官名；有人說就是逸周書嘗麥篇「王命大正正刑書」的大正，似乎可信。那麼，這段話的大意，仍舊是告誡成王不要干涉司法，而希望他把司法案件聽憑大正去處理。接着，周公又嚕嗦地說：

今文子文孫，孺子王矣！其勿誤于庶獄；惟有司之牧夫。

從這些材料看來，使我們生活在三千年以後的人，實在不能不讚歎周公之才之美。無怪乎我們的至聖孔老夫子，仰慕周公之誠，以至於夢寐思之了。

原載「民主評論」，九卷十二期（民國四十七年六月二十日），頁二——四